الشرح الجديد

على

مقدمات السنوسي

عنوان الكتاب الشرح الجديد على مقدمات السنوسي

المؤلف سعيد عبد اللطيف فودة

الناشر الأصلين للدراسات والنشر

الطبعة الأولى: ١٤٤٤هـ-٢٠٢٢م

رقم التصنيف لدى المكتبة الوطنية الأردن عمان: ٤٠٠٤/ ٨/ ٢٠٢٢

ردمك: ISBN 978-9957-690-42-7

978-9957-690-42-7

جميع الحقوق محفوظة

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو جزء منه او تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من الناشر

الطبعة الأولى

٢٠٢٢م

الموزعون

-الموزع الرئيسي الأصلين: عمان الأردن-٠٠٩٦٢٧٩٠٩٢٤٥٨٢

-دار الصالح-القاهرة- مصر-٢٠١١٢٠٧٤٧٤٧٨+

-دار الرياحين-بيروت - لبنان ٩٦١٣٦٠٢٧٦٢+ (المعارض)

-مكتبة لطائف الصحائف-القاهرة - مصر-٢٠١٠٣٣٦٤٠٩٣٧+

الأصلين للدراسات والنشر

ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

الأردن - عمان-طبربور-مجمع السلام-ط3 306p

تلفاكس: 0096265061844

info@aslein.org

ص.ب. 11190-926168 الأردن

الشرح الجديد على مقدمات السنوسي

تصنيف

الدكتور

د. سعيد عبد اللطيف فودة

الأصلين للدراسات والنشر

ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، مالك يوم الدين الذي تفضل علينا فخلقنا بعد أن لم نكن شيئاً ولو شاء لأعادنا إلى ما كنا، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه والمتبعين بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن علم التوحيد من أهم العلوم الإسلامية، بل هو رأسها وعمادها، والمقصود الأصلي من الدين الإسلامي، وقد بذل علماء الإسلام جهوداً عظيمة في خدمة هذا العلم الجليل وما زالت تحقيقاتهم وبناؤهم الذي بنوه غير معلوم للكثير من الناس، لا أقول عامة الناس، بل إن عدداً كبيراً من المتخصصين والمشتغلين بالتعليم والتدريس في الجامعات المعاصرة، تخفى عليهم قواعد هذا العلم، وبناءً على ذلك، فإن ما يقدمونه إلى طلابهم لن يكون إلا آثاراً من جهودهم الشخصية ولن يكون في الفائدة كما لو اعتمدوا في تعليمهم تحقيقات أعمدة هذا العلم الجليل من علماء أهل السنة والجماعة.

وحرصاً منا على المساهمة في بيان هذا العلم الجليل فقد رأيت أن أنجز عملاً متواضعاً لطلاب العلوم الشرعية أشرح فيه بعض قواعد وأسس هذا العلم الراسخ وأمهد لهم لكي نمد جسراً بينهم وبين إنجازات علمائنا المتقدمين وآثارهم، لأن الارتباط مع المتقدمين مقصود أساسي عندنا وانفكاك العلاقة بين المعاصرين والسابقين خطر عظيم لا يخفى على المطلع. وقد قمت بنشر بعض

كتب أهل السنة في علم التوحيد وغيره من العلوم فيما سبق ولكن لا يصل أحد في هذه الأركان إلى الكمال وصاحب الكتاب لو توقف نشره للكتاب على بلوغه فيه إلى درجة التمام لما كتب أحد كتاباً والإنسان محدود، ولن يزال، ولذا فلن يزال عمله كذلك محدودا، وطمع الواحد بمنع الاعتراض والانتقاد لا ينبئ عن حكمة، وإنما المرء مأمور أن يبذل وسعه، والتوفيق من الله تعالى.

وقد رأيت أن يكون العمل الذي أقدمه لطلاب العلم، جامعاً بين أصالة المتقدمين واجتهاد المعاصرين، فاخترت متناً من متون علم التوحيد، ووضعت عليه شرحاً حاولت أن أجعل هذا الشرح قريباً إلى أهل العصر، مقرباً نتائج أفكار المتقدمين، وحاولت فيه أن أبين ولو بإيجاز فائدة كثيرٍ من المسائل المذكورة في هذا المتن، وأهمية دراستها، وأثر ذلك كله في تأكيد الإيمان واليقين.

ولما رغبت أن يكون هذا الكتاب مقدمة للناس يشرح للراغبين أصولاً مهمة في علم التوحيد، فقد وجدت أن كتاب الإمام أبي عبد الله السنوسي رحمه الله تعالى المسمى بالمقدمات السنوسية مناسباً ليكون تمهيدا للمعرفة في هذا العلم الشريف، فوضعت عليه شرحاً ملائماً للمقصود، ليكون شرحا ومدخلا لطلاب العلم بطريقة جديدة، تجمع بين الوضوح والمعلومات المفيدة التي ستكون بمنزلة مفاتيح لأبواب مجموعة لا بأس بها من مسائل هذا العلم، لمن يرغب فيه.

والله الموفق

كتبه سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

تمهيد

قال الإمام السنوسي رحمه الله:

(بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم)

أقول: بدأ المصنف رحمه الله تعالى بالبسملة، لسنية الابتداء بها، فكل أمر له شأن ديني يستحب البدء فيه بالبسملة، ولا يخفى ما فيها من استعانة بالله تعالى واستدرار رحمته الواسعة جلائل النعم ودقائقها دنيا وأخرى، ثمَّ ثنى المصنف بالصلاة على النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، وهو أفضل الأنبياء والرسل وخير خلق الله تعالى.

وقد يقول قائل: لِمَ لَم يحمد المصنف الله تعالى وهو مطلوب؟

والجواب: إن النطق بالحمد في كل آن ليس بواجب، بل الواجب هو مطلق الحمد، وهذا يتحقق بحمد الله تعالى في النفس، أو في بعض الأحيان.

فلا اعتراض على المصنف في عدم إظهار الحمد، فنحن نقطع بالعادة بأنه حمد الله تعالى في نفسه، وهذا كافٍ والمقام مقام اختصار كما لا يخفى.

فالحمد لله تعالى الذي أقدرنا على حمده، وأنعم علينا بنعمة العلم والتعقل.

والحمد لغةً: هو الثناء بالجميل على المحمود بجميل صفاته، سواء كانت من باب الإحسان أو من باب الكمال المختص بالمحمود كعلمه وشجاعته.

والشكر لغة: فعل ينبئ عن تُعظيم المنعم بسبب كونه منعماً.

واصطلاحاً: هو الثناء باللسان وبغيره من القلب والأركان بسبب ما أسدى إلى الشاكر من النعم.

ملاحظة: يبدو أن النسخة التي اعتمد عليها السرقسطي من متن المقدمات ليس فيها الحمد لله بعد التسمية، ولكن وقع الحمد في بعض النسخ الأخرى، فجاء في أولها: "بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، قال الشيخ الإمام العالم العلامة المحقق أبو عبد الله محمد السنوسيّ الحسنيُّ رحمه الله تعالى ورضي عنه، آمين: الحمد لله، الحكمُ إثباتُ أمر أو نفيُه... الخ[1]"، فالحمد هنا مذكور كما ترى، والأمر سهل قريب، ولكن لم يرد في شرح السنوسي على مقدماته ما يدلّ على وجود (الحمد لله) في المتن.

وسوف نقدم بين يدي هذا الشرح بذكر فوائد وقواعد مهمة معدودة ولائقة بالمباحث.

الفائدة الأولى

المعارف والعلوم لا تتولد تولداً في نفس الإنسان، ولا يخلقها الله تعالى فيه عادةً منذ ولادته، بل يخلق الإنسان عارياً من العلوم والمعارف لا يعلم شيئاً، قال الله تعالى ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾ [النَّحل: ٧٨].

وروى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم كما في صحيح مسلم (٢٦٥٨) ورواه الإمام البيهقي في السنن الصغير برقم (٢٢٦٩): "كُلُّ إِنْسَانٍ تَلِدُهُ أُمُّهُ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَأَبَوَاهُ بَعْدُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ، فَإِنْ كَانَا

(١) انظر نسخة شرح السنوسي على المقدمات التي نشرها الأستاذ نزار بن علي، ص٤٣.

مُسْلِمَيْنِ، فَمُسْلِمٌ، كُلُّ إِنْسَانٍ تَلِدُهُ أُمُّهُ يَلْكُزُهُ الشَّيْطَانُ فِي حِضْنَيْهِ إِلَّا مَرْيَمَ وَابْنَهَا".

فهذه النصوص وغيرها تدل على ما يدل عليه الوجدان والتعقل والملاحظة، أعني: أن الإنسان حال ولادته لا يكون عالماً بشيء من المعلومات الدينية والدنيوية.

الفائدة الثانية

إن الله تعالى قد تفضل على الإنسان بأن خلق له وسائل للمعرفة، فقد قلنا: إن الإنسان يولد عارياً عن العلوم والمعارف، ولكن يولد أيضاً وهو يمتلك وسائل وأسباباً معينة يتمكن باستعمالها على وجهها من أن يتعلم ويعرف بعض الأمور، وهذه الوسائل هي:

الحواس الخمس الظاهرة السليمة: وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس.

والوسيلة الثانية من وسائل المعرفة: هي العقل وهو يطلق على ملكة نفسانية يتمكن الإنسان بها من دَرْكِ وتمييز الأمور، وقد يطلق على نفس ما تدركه من العلوم والمعارف أو بعضها، ويطلق على استعمال هذه الملكة أي الفعل التعقلي وتوجيه النفس للإدراك، ولا يخفى ما بين هذه المعاني من ترابط، والأليق باسم العقل إما الأول أو الثالث. والله أعلم.

والوسيلة الثالثة: هي الخبر الصادق وهذا إما أن يكون متواتراً أو خبرَ رسول مؤيد بمعجزة دالة عقلاً على صدقه، فيكون خبره صادقاً لذلك، فالخبر بقسميه يعتبر من وسائل المعرفة المعتبرة والمعتمد بها شرعاً وعقلاً.

وأما خبر الآحاد فقد يعتد به، ولكن فيه تفاصيل وشروط عديدة مذكورة

في علم أصول الفقه، ولا يناسب ذكرها هنا، لأن ما تقوم عليه أصول الاعتقادات ليس مجرد خبر الآحاد بل ما يفيد اليقين.

فهذه الوسائل الثلاث هي الوسائل المعتبرة في اكتساب المعارف والعلوم شرعاً.

الفائدة الثالثة

قد يظن بعض الناس أن الإلهام مطلقاً يعتد به، وتبنى عليه المعارف الدينية والدنيوية، وهذا ظن باطل، فالإلهام معناه: إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض يثلج له الصدر.

وسواء قيل إن الإلهام مصدره من الله أو من الملائكة أو غير ذلك، فمجرد ورود معنى في القلب يطمئن له القلب ويسكن عند ملاحظته، لا يكفي شرعاً لبناء العقائد والديانات عليه. وأما دعوى أن هذا المعنى هو قطعاً من الله تعالى، فأمر يحتاج إلى دليل والأصل أنه لا دليل عليه، ومجرد الدعوى غير كافية فكل إنسان يقدر على مثل هذه الدعوى ولو فتحنا الباب ولا ضابط، لضاعت العلوم وادعى من شاء ما شاء.

الفائدة الرابعة

إنما كانت الوسائل الثلاث وهي الحواس والخبر الصادق والعقل معتبرة ومعتداً بها دون الإلهام، لأن دلالتها متعدية وحجيتها واضحة إما بنفسها كالعقل أو بالعقل كالحس أو بهما كالخبر، ويمكن نقل هذه الدلالة بالطرق المعتادة وإطلاع الغير عليها، فما عقلناه من الأدلة يمكن بيانه للآخرين، وما أحسسنا به يمكن لغيرنا أن يحس به، وما وردنا عن طريق الخبر يمكن درك الآخرين له كذلك. فهي ليست قاصرة، بل حجيتها متعدية. ولذلك اعتبرت كوسائل

للمعرفة.

وأيضاً فإن حصل خطأ أمكن تمييزه بضوابط تقوم بها الحجة أيضاً بالعقل والحس والخبر الصادق. وهذا بخلاف الإلهام والكشف فهو مدرك لمن يحصل له فقط دون غيره، وأما غيره فإنما يسمع عنه سماعاً ممن ادعى أنه حصل له، فالمنتقل للغير ليس نفس الكشف بل الخبر عنه، وإذا تبين ما هي الوسائل المعتبرة في المعارف، فلا يصح الاعتماد على غيرها في بناء العقائد.

تعريف بهذا الكتاب المختصر وبالشرح

قد ذكرنا أن علم التوحيد أهم العلوم على الإطلاق، ولذلك اهتم به العلماء العاملون. وقد ألف العلماء في هذا العلم كتباً عديدة، وتفننوا في ترتيبها وتدقيقها وتحقيق مسائلها ومبانيها، ومن العلماء البارعين في هذا العلم الإمام السنوسي رحمه الله تعالى، فقد ألف فيه كتباً عديدة امتازت بالتحقيق والوضوح والتدرج، فقد ألف الإمام السنوسي كتباً مرتبة من حيث المستوى لتتناسب مع طلاب العلم المبتدئين والمتوسطين والمنتهين، واهتم العلماء بعد ذلك بها لما رأوه فيها من الاتقان، وقد انتفع بهذه الكتب الناس وظهر فضل الإمام السنوسي بها وبغيرها مما ألف.

ومن كتبه التي ألفها في علم التوحيد، كتاب الحفيدة وهو متن مختصر في علم التوحيد، من ورقتين، ثم المقدمات وهي التي نحن بصدد كتابة شرح عليها. ثم أم البراهين وهو كتاب مشهور ومتن مختصر في علم التوحيد، كتبت بفضل الله تعالى تهذيباً لبعض شروحه، وكتاب صغرى الصغرى وهو عقيدة مختصرة ذات أسلوب متين مفيد، وقد كتبت على شرح السنوسي له بعض الحواشي بفضل الله تعالى ومنها كتاب العقيدة الوسطى وقد طبع بفضل الله تعالى محققاً، ومنها العقيدة الكبرى وتسمى بكبرى السنوسي رحمه الله تعالى، وهي مطبوعة

مع بعض الحواشي المفيدة. وهذه الكتب كلها من تأليف السنوسي، وقد كتب عليها شروحاً بنفسه واعتنى العلماء بشرحها من بعده أيضاً، ووضعوا الحواشي والتعليقات عليها. وهي بمجموعها تشكل منهجاً كاملاً لطالب العلم.

وقد شرح الإمام السنوسي بعض المتون العقائدية التي كتبها غيره من العلماء، كشرحه المشهور على المنظومة الجزائرية، وله حاشية مفيدة على ذلك الشرح، واعتنى العلماء بشرحه فبعضهم اختصره وبعضهم علق عليه.

وللإمام السنوسي كتب أخرى في شرح الحديث كشرح مسلم، وله تأليفات عديدة في علوم أخرى كعلم المنطق وله متن مشهور فيه.

وكتاب المقدمات يفهم من اسمه أنه يشتمل على مجموعة من المباحث والقواعد، تشكل المقدمات الضرورية للدخول في هذا العلم العزيز، ويليق أن يكون هذا الكتاب مقدِّماً لكتاب صغرى الصغرى أو أم البراهين مع شروحها، وهي مقدمة لما ورائها من الكتب، وطلاب العلم بحاجة إلى هذا النوع من التأليفات ليساعدهم في فهم كتب علم التوحيد للتدرج في مقامات الفهم والتحقيق لمسائله.

ولذلك ارتأينا أن نضع شرحاً معاصراً جديداً عليه، نستفيد فيه من شروح من سبقنا على هذا الكتاب وعلى غيره بإذن الله تعالى، ولن نستغني عن ذكر بعض المسائل والبحوث المعاصرة التي لا نجدها عند المتقدمين، وسوف ننبه على مسائل دقيقة مناسبة لهذا المستوى أودعها العلماء في ثنايا مؤلفاتهم وحواشيهم، فرأينا أن نكشف عنها اللثام لأن أكثر الناس لا يطيقون البحث في ثنايا الكتب المطولة.

وندعو الله تعالى أن يكون فيما نكتبه فائدة لطلاب العلم.

والكتاب يشتمل على مقدمات ثمان:

المقدمة الأولى: مقدمة في الأحكام وأقسامها وأنواعها.

المقدمة الثانية: مقدمة المذاهب في الأفعال.

المقدمة الثالثة: مقدمة أنواع الشرك.

المقدمة الرابعة: مقدمة أصول الكفر والبدع.

المقدمة الخامسة: مقدمة الموجودات.

المقدمة السادسة: مقدمة الممكنات.

المقدمة السابعة: مقدمة الصفات الأزلية.

المقدمة الثامنة: مقدمة الأمانة في حق الرسل عليهم السلام.

وسوف نبين إن شاء الله تعالى في أثناء الشرح فائدة الاهتمام بذكر هذه المباحث ونذكر وجه هذا الترتيب الموضوع.

المقدمة الأولى: في الأحكام

بعد معرفة وسائل العلم عند الإنسان ينبغي أن يشرع طالب العلم بالتعرف على جملة الأحكام الممكنة للأشياء، وذلك ليكون مقدمة له عند نظره في تفاصيل المسائل ليحكم عليها بما يلائمها، فإنه إن لم يحسن الاطلاع على الأحكام وأنواعها وأقسامها فسيكون هذا سبباً بعد ذلك لوقوعه في الغلط في حكمه على الأمور.

فبعض الناس لا يتصورون للمسألة الواحدة إلا حكمين مثلاً، وهذا يدفعهم إلى الحكم عليها بأحد هذين الحكمين فقط، وقد يكون لها في نفس الأمر احتمال آخر لا يلتفتون إليه. فكلما ازدادت معرفة الإنسان وتمكنه بالاحتمالات الممكنة للأمور والأشياء، كان هذا أبعد له عن الوقوع في الغلط الناشئ عن حصر عقله باحتمالات خاصة.

ولذلك كان من المهم أن يتقن طالب العلم الشرعي معرفة جميع أنواع الأحكام ليستطيع أن يميز بعد ذلك حكماً عن حكم.

تعريف الحكم

قال الإمام السنوسي:

(الحكم إثبات أمر أو نفيه)

أقول:

بدأ المصنف بذكر تعريف الحكم لأن هذا هو الأنسب من جهة منهجية، فالأصل البدء بالتعريف ثم التقسيم ثم ذكر الأنواع الجزئية لكل قسم.

وهذا التعريف الذي ذكره المصنف هو الحكم من حيث اللغة، أو الحكم

عند الإطلاق فمطلق الحكم هو: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، فالنفي المذكور في التعريف وارد على الأمر من حيث هو أمرٌ، لا من حيث أثبت له غيره، وإلا لزم عدم صدق الحد على النفي الذي لم يتقدَّمه إثبات.

وقد أورد المصنف أولاً تعريف الحكم عند الإطلاق أو من حيث اللغة، ثم شرع بعد ذلك في تعريفه بحسب أقسامه، لأن المناسب معرفة الأخص بعد معرفة الأعم. وكلمة أو في التعريف للتقسيم لا للتردد والشك.

والحكم عند المصنف بسيط لا مركب بناءً على أن التصور شرط لا شطر، ولذلك لم يقل " مع تصور معناه ".

وكلمة أمر يندرج تحتها المعنى الثبوتي وغيره، فتشمل الأمور النفسية والسلبية وغيرهما.

وأنواع الإثبات أربعة

١- إثبات أمر وجودي لأمر وجودي: كإثبات العلم لله تعالى.

٢- إثبات أمر عدمي لأمر عدمي: كإثبات الاستحالة للشريك.

٣- إثبات أمر عدمي لأمر وجودي: كالحدوث للعوالم.

٤- إثبات أمر وجودي لأمر عدمي: باطلٌ لا يصح لأن العدم لا يوصف بوجود.

والنفي أربعة أقسام

١- نفي أمر وجودي عن أمر وجودي: كنفي الجهل عنه تعالى.

٢- نفي أمر عدمي عن أمر عدمي: كنفي القدم عن الشريك.

٣- نفي أمر وجودي عن أمر عدمي: كنفي العلم عن الشريك.

٤- نفي أمر عدمي عن أمر وجودي: كنفي الحدوث عنه تعالى.

تنبيه: في معنى التصور والتصديق

إدراك أمر من الأمور دون الحكم عليه بنفي ولا إثبات، يسمى تصوراً، كإدراك أن معنى الحدوث: الوجود بعد العدم. وأما إذا أدركنا مع ذلك ثبوت الأمر أو نفيه عنه، سمينا النفي والإثبات تصديقاً وحكماً أيضاً، كإثبات الحدوث للعوالم بعد تصورنا لمعناه، أو نفيناه عمن وجبَ قدمه، فإثبات الأمر أو نفيه عنه هو المسمى حكماً.

الحكم الضروريّ والنظري

إدراك الحكم إما أن يكون ضروريا، ويسمى بديهيا، أو يكون نظرياً.

ومعنى الضرورة امتناع انفكاك شيء عن آخر عقلاً، فإدراك الحكم الضروري، يعني أن النفس إذا تصورت طرفي الحكم أدركت بضرورة العقل ثبوت الحكم أو انتفاءه، كقولنا: الجزء أصغر من الكل، فبمجرد تصور الجزء والكل وهما الطرفان، تدرك صحة هذا الحكم بدون حاجة لفكرٍ ولا نظر.

وهذا يسمى بديهيا، لأنه يبده العقل، أو لأن العقل أول ما يدرك الطرفين يدرك الحكم، لا يتوقف على أمر آخر.

وأما النظري فما كان متوقفا على النظر في حال الحكم، والنظر هو الفكر الذي يطلُبُ به من قام به عِلماً أو غلبة ظنّ. والفكر حركة النفس في المعقولات.

كما لو قيل لك العالم حادث، فهذا حكم نظري يتوقف على فكر للنفس في الشواهد التي تدلها على صحةِ هذا الحكم، أو على عدم صحته.

من ماذا يتألف الحكم؟

الحكم مصدر يستدعي حاكماً ومحكوماً به ومحكوماً عليه ونسبةً حكمية.

فالحاكم إما الشرع أو العادة أو العقل.

والمحكوم به الوصف مطلقاً.

والمحكوم عليه: الذات مطلقاً.

والنسبة الحكمية: الارتباط ما بين المحكوم به والمحكوم عليه.

مثال الحكم الشرعي: الصلاة واجبة.

فالحاكم: الشرع. والمحكوم به الوجوب، والمحكوم عليه ذات الصلاة.

والنسبة الحكمية: الارتباط ما بين المحكوم به وهو الوجوب والمحكوم عليه وهو الصلاة.

ومثال الحكم في العقل: العالم حادثٌ.

ومثال الحكم في العادة: النار محرقةٌ.

ومعنى كون الحاكم هو العقل أو الشرع أو العادة، أي أن المصدر الذي ثبت به الحكم هو العقل أو الشرع أو العادة.

وقد يطلق بعض الناس أن العقل حاكم ويريدون أن العقل كشف عن الحكم الثابت في نفس الأمر، ثم يرجعون ثبوت الحكم إما إلى الشرع أو إلى الشيء في نفسه.

فإن أرجعوه إلى الشرع فيكون الحكم شرعياً عندهم، ولكن العقل كاشف عنه، وإن أرجعوه إلى غير الشرع كالشيء في نفسه فهو ذاتيٌّ لما ثبت له،

والعقل يكون كاشفاً عنه.

أقسام الحكم

بعد أن ذكر تعريف الحكم من حيث اللغة، شرع في ذكر أقسامه، وسوف نوضح أمثلة هذه الأقسام، ثم بعد ذلك يبين المصنف تعريف كل قسم من هذه الأقسام، لأنه من الملائم في هذا المستوى تعريف الأمر بالمثال ثم بشرح المفهوم بإحدى طرقه الصحيحة.

قال المصنف رحمه الله تعالى:

(وينقسم إلى ثلاثة أقسام: شرعيّ وعاديّ وعقليّ).

أقول: وهذا التقسيم من باب التقسيم الكليّ إلى جزئياته، لصدق المقسم (اسم المنقسم) على كل واحدٍ من الأقسام بانفراده. وليس من باب تقسيم الكلّ إلى أجزائه لعدم صدق اسم المنقسم عليها مجتمعة. وقدَّم الشرعيَّ لشرفه على ما سواه، وقدَّم العاديَّ على العقلي لاشتراكه مع الشرعي مطلق الإسناد، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وجهة شرف الحكم الشرعي مصدره، فواضع الحكم الشرعيّ هو الله تعالى، وقد بلغنا به الرسول الكريم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. والحكم الشرعيُّ أخص مِن العقلي، فهو مشتمل على جميع مزايا العقلي وزائِدٌ عليه.

وأما العاديُّ فقد يكون وضوحه في نفس الإنسان أقوى مِن العقلي، لأن العاديَّ يربط بالحواس، وهي جلية التأثير على الإنسان، وأيضاً فما مِن عادة إلا وهي مستندة إلى واضع وأصل لها، والواضع للأحكام العادية الكونية هو الله تعالى، فلهذا قلنا إن الحكم العاديَّ اشترك مع الشرعي في أصل النسبة.

والعادة قد تكون وصفاً لفعل الإنسان، أو للأفعال الإلهية، ولكل اعتبار.

وسيأتي مزيد بيان للحكم العادي.

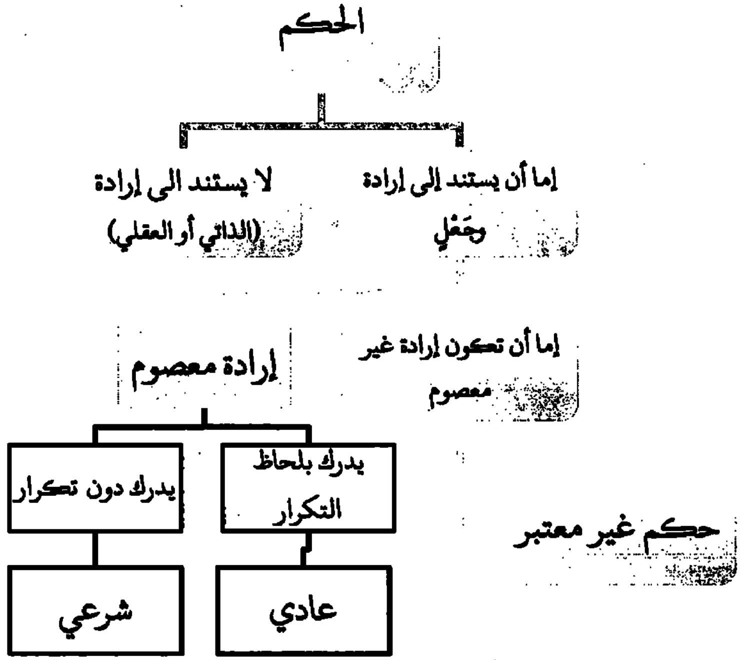
وهذه الأقسام هي أقسام للحكم المعتبر، وخرج الحكم غير المعتبر، ونريد بالاعتبار هنا ما يصح الاحتجاج به والبناء عليه لذاته من حيث ملاحظة هذا الوصف فيه.

وطريق بيان حصر الأقسام في هذه الثلاثة أن تقول: الحكم إما أن لا يتوقف في ثبوته على جعل وإرادة، وهو الحكم الذاتي أي منشأه نفس الذات الثابت لها، وإن كانت هي عينها مجعولة، ويسمى هذا الحكم بالحكم العقلي أيضاً؛ لأن ثبوته لا يتوقف على جعل جاعل.

وإما أن يتوقف على الإرادة، فإمّا أن تكون الإرادة إرادةَ معصوم، أو غير معصوم. فإن كان الحكم ناشئاً عن إرادة غير معصوم فهو غير معتبر من حيث هو كذلك في العلوم ولا يحتجُّ به. وإن كان بإرادة معصوم، فإما أن يلاحظ فيه قيد التكرار أو لا يلاحظ، فإن لوحظ فيه وصف التكرار فهو الحكم العادي.

وإن لم يلاحظ فيه ذلك، فهو الحكم الشرعي.

وهذه هي شجرة التقسيم للأحكام



وكل مِن هذه الأقسام الثلاثة ينقسم إلى قسمين تصور وتصديق، وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى قسمين ضروري ونظري، وكل واحد مِن الضروري والنظري، ينقسم إلى قسمين واجب ذاتي وواجب عرضي، وكل واحد من الواجب الذاتي والواجب العرضي ينقسم الى قسمين إثباتي ونفيي، فينتج أربعة وعشرون قسماً مِن ضرب ثلاثة في ثمانية، وهاك أمثلتها:

فمثال التصوري في الشرعيات: تصورنا لمعنى الصلاة أنها ذات ركوع وسجود وسلام.

ومثال التصديق في الشرعيات: الصلاة واجبة.

ومثال الضروري في الشرعيات: قواعد الإسلام الخمس.

ومثال النظري في الشرعيات: الزعفران ليس بربوي.

ومثال الواجب الذاتي في الشرعيات: كتصديق الرسل عليهم الصلاة والسلام.

ومثال الإثبات في الشرعيات: كإثبات المحبة للنبي صلى الله عليه وسلم وإثبات غفران الذنوب بسبب التوبة.

ومثال النفي في الشرعيات: الوتر ليس بواجب وصوم يوم عاشوراء ليس بواجب.

فهذه ثمانية في الشرع.

ومثال التصور في العقليات: كتصورنا لمعنى العالم أنه كل موجود سوى الله تعالى.

ومثال التصديق في العقليات: حدوث العالم وقدم صانعه.

ومثال الضروري في العقليات: الواحد نصف الاثنين والتحيز للجرم.

ومثال النظري في العقليات الواحد عشر ربع الأربعين.

ومثال الواجب الذاتي في العقليات: وجود الباري تعالى.

ومثال الواجب العرضي في العقليات: وجود المخلوقات.

ومثال الإثبات في العقليات كإثبات حدوث ما سوى الله تعالى وإثبات الزوجية للعشرة. ومثال النفي في العقليات كنفي الزوجية عن السبعة ونفي الشريك عنه تعالى. فهذه ثمانية في العقل.

ومثال التصور في العاديات كتصورنا لمعنى الطعام والشراب.

ومثال التصديق في العاديات: الطعام مقتات والتراب غير مقتات.

ومثال الضروري في العاديات: الثوب ساتر والنار محرقة.

ومثال النظري في العاديات: شراب السكنجبين[١] مسكن للصفراء[٢]، والتُّوخمة[٣] مهضِّمة للطعام، وكقولنا في النفي: الفطير من الخبز ليس بسريع الانهضام.

ومثال الواجب الذاتي في العاديات: كرفع الفاعل ونصب المفعول.

ومثال الواجب العرضي في العاديات: لباس الطيلسان للعالم عند الأمر والنهي.

ومثال الإثبات في العاديات: كإثبات الإحراق للنار والقطع للسكين.

ومثال النفي في العاديات: خبز الفطير ليس بسريع الانهضام.

فهذه جملة الأربعة والعشرين قسماً على الوفاء والتمام.

---

(١) شراب السكنجبين يتألف من خليط من الخل والعسل ويقدم عادة في الصيف، ويضاف إليه النعناع أحياناً، وهي كلمة فارسية مركبة.

(٢) الصفراء أو عُصارة المرارة أو العصارة الصفراوية أحد السوائل الجسمية، وهو سائل قاعدي سميك مر الطعم أصفر اللون يتم تحضيره في الكبد يجمع في قناة المرارة ويخزن في كيس المرارة الذي تفرغ هذا السائل في العفج أثناء دخول الطعام إلى الاثني عشر حيث يساهم في هضم المأكولات الدهنية.

(٣) التُّخَمَة بالتحريك والعامة تقول: تُخْمة، يقال: وَخُمَ الطعام إذا ثقل على المعدة فلم يُستَمرأ، والتخمة: دَاءٌ نَاتِجٌ عَنْ تَعَفُّنِ الْهَوَاءِ يُورِثُ أَمْرَاضاً وَبَائِيَّةً، وَخَّمَ الْمَكَانَ: جَعَلَهُ مُتَعَفِّناً، وَخِيماً. وَخَّمَ الطَّعَامَ: جَعَلَهُ ثَقِيلاً عَسِيرَ الْهَضْمِ. ويبدو أن التوخمة التي وردت في شرح السرقسطيّ مركب ودواء يزيل هذا المرض.

والفائدة في تقسيم الحكم الشرعي إلى ضروري ونظري مَعرفة ما يوجب إنكاره الكفر، وما لا يوجبه فإنَّ مَن أنكر ما علم مِن الدين ضرورة يكفر بخلاف الخفي الذي لا يعلمه إلا القليل فإنه لا يكفر عند كثير من المحققين.

وبهذا يكون بيان الحكم اللغوي وبيان تقسيمه إلى أقسامه الثلاثة قد تم. وسنشرع الآن في تعريف كل قسم مِن هذه الأقسام بانفراده.

الحكم الشرعي

معرفة الأحكام الشرعية اللازمة، أمرٌ واجبٌ على كل مسلم ومسلمة، ولذلك لابُدَّ من إتقان معرفة مفاهيم الأحكام الشرعية، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتصور ما معنى كون الصلاة واجبة قبل أن يعرف ما معنى الوجوب، وهكذا، فلزم إذن الاهتمام من كل عاقل بمعرفة الأحكام الشرعية.

قال المصنف رحمه الله تعالى:

(فالشرعيُّ هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع لهما).

أقول:

هذا هو تعريف الحكم الشرعي، ولا بُدَّ لشرحه من بيان بعض المقدمات الضرورية.

فقد ثبت في علم التوحيد أن الله تعالى موجود بصفاته، وصفاته كلها قديمة، والله تعالى لا يتصف بصفة حادثة، لأن اتصافه بالحادثات يستلزم الافتقار والنقص. وثبت أن الله تعالى متكلم، وكلامه صفة له نفسية ليست مؤلفة من حروف ولا هي بأصوات، وهو جلَّ شأنه متكلم أزلاً، والأزل في حق الله نفي الزمان، أي متكلم ولا مخلوق ولا مكان ولا زمان، فليس الأزل في حقه جل شأنه عبارة عن الزمان.

وهو متكلم بجميع معلوماته، وعلمه متعلق بكل ما يمكن أن يكون معلوماً، ومما يتعلق به علمه إرادته أيضاً وقدرته وكلامه.

والكلام الصالح لأن يكون موجهاً إلى غير المتكلم يسمى خطاباً، ولو لم

يوجد المخاطب أصلاً، فالله تعالى كان ولا شيء معه، ولم يكن شيء غيره كما ورد في الحديث الصحيح، وكلامه ثابت له في قدمه. ولا يتوقف الكلام لكي يصح كونه كلاماً على وجود من يتكلم معه، ولذلك فقد قال العلماء إن الكلام النفسي القديم يسمى خطاباً على سبيل الحقيقة، وأما من قال منهم إن تسمية الكلام خطاباً في الأزل تكون مجازاً،

فهذا لأنهم اشترطوا وجود المخاطب، فهم يسمون الصفة القديمة كلاماً، ولا يصفونها بأنها خطاب في الأزل. وهذا راجع إلى نوع من الخلاف اللفظي كما ترى، إذ هو من حيث التسمية في الإطلاق. أما تعلق الكلام بالمعدوم، فلا وجه للخلاف فيه عند أهل السنة، ولكن ليس معنى تعلقه بالمعدوم أن المعدوم مخاطب به حال كونه معدوماً على سبيل الإلزام في ذلك الحال، بل معنى ذلك أن الكلام متعلق بالمعدوم على معنى أنه عندما يوجد على صورة التكليف فيكون مخاطباً به على ذلك الوجه.

وهذا التعلق يسمى بالتعلق النفسي أو المعنوي، ولا بُدَّ من القول بأن الكلام متعلق تعلقاً معنوياً بهذا المعنى المعدوم، إذ لو لم يُقَل بذلك يلزم عدم تكليف من يوجد فيما لا يزال.

وهذه مقولة فاسدة كما ترى، والتعلق المعنوي على الوجه الذي شرحناه يجب أن يقول به من أثبت الكلام النفسي ومن نفاه وأثبت الكلام المؤلف من حروف أو حروف وأصوات. لأن من لم يقل به سوف لن يستطيع إثبات صحة تعلق الكلام والخطاب الشرعي بمن وُجِدَ بعد نزول الخطاب أعني القرآن، فلو قال: إنه لا يتعلق إلا بالموجود حال النـزول، فما الدليل له بعد ذلك على مخاطبة من ولدوا بعد ذلك؟

وهذا هو فائدة كون التعلق نفسياً لنفس الخطاب أو الكلام، ولا يتوقف

عين التعلق على وجود المخاطب، بل المتوقف على ذلك هو لازم الخطاب لا عينه أعني نفس التكليف.

وهذا الأمر يحل بعض الشبه التي يتعلق بها العلمانيون في هذا الزمان، وهم الذين يقولون إن الخطاب القرآني لا يتعلق إلا بنفس الناس الذين كانوا موجودين في زمان النبي عليه السلام.

ومع أن زعمهم هذا مجرد وهم وافتراء، إلا أنه قد ينخدع به بعض الناس، فوجب التنبيه إلى فساده.

تعلقات الكلام القديم

ومن النظر في هذه الجهة، قسم العلماء تعلق الكلام القديم إلى نوعين:

الأول: التعلق المعنوي المتعلق بالمكلفين قبل وجودهم.

الثاني: التعلق التنجيزي المتعلق بهم بعد وجودهم على هيئة تصحح التكليف.

وهذا التعلق التنجيزي لا يكون إلا بعد البعثة، وأما قبل البعثة فإن التعلق معنوي.

ولذلك يقول العلماء إن الحكم قديم بالاعتماد على أن التعلق المعنوي قديم، وبعضهم يقول هو حادث بناء على التعلق التنجيزي له.

وأما العبارة عن الحكم القديم، فهو بالاتفاق حادث عند أهل السنة، فالكلمات والحروف يستحيل أن تكون قديمة.

والكلام القديم من حيث كونه حكماً يتعلق بأفعال المكلفين، فهو ليس صفة للأفعال، وليس صفة لما يتعلق به من الحوادث، بل هو دال عليها، ودال

على النسبة الوضعية الثابتة بإرادة الله تعالى واختياره.

وجهات تعلق الكلام إما أن تكون على سبيل الطلب للفعل أو الإباحة له، أو على سبيل الوضع للطلب والإباحة، والمقصود أي وضع شرط أو مانع أو سبب كما سنبين قريباً إن شاء الله تعالى.

وحقيقة الخطاب كما قال الإمام الزناتي هو توجيه الكلام للحاضر وليس الحكم هو التوجيه، وإنما هو المُوَجِّه، وكلامه تعالى لا يصلح أن يوجه إلى ما هو حادث، إذ الموجه مسبوق بالتوجيه، وذلك يستدعي حدوثه.

وقد يقال: التوجيه ينصرف نحو الموَجه إليه، وهو المخاطَبُ، بمعنى أنه يُزال عنه المانع الذي كان يمنعه من سماع الكلام أو الإقبال عليه أو ما أشبه ذلك مما يليق به.

فقول الإمام السنوسي رحمه الله (خطاب)كالجنس للتعريف، وهو يشمل خطاب الله وخطاب غيره، وبإضافته إلى الله تبارك وتعالى خرج عنه خطاب غيره.

وهذا الكلام لا يجوز أن يتوهم منه أن طاعة أولي الأمر والسيد واجبة، فيكون خطابهما حكماً، لأنه خرج من التعريف أصلاً، ولأنه إنما يجب طاعتهما بإيجاب الله تعالى، فالحكم راجع إلى الله عز وجل.

ولما كان خطاب الله يتعلق تعلق دلالة بالله تعالى ذاته وصفاته وأفعاله، ويتعلق بالمخلوقات مكلفين وغيرهم كمدلول قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البَقَرَة:٢٥٥]، ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأَنْعَام:١٠٢]، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ [الأَعْرَاف:١١] ، ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾ [الكَهْف:٤٧]، خرج كل هذا من التعريف بقوله (بأفعال المكلفين)، فما كان من خطاب الله تعالى متعلقاً

بأفعال المكلفين يدلنا على أحكامها وأوضاعها فهو المقصود بالحكم الشرعي.

ولكن أفعال المكلفين يمكن أن يتعلق الخطاب بها فيدل عليها ويبين أحكامها من عدة جهات، فيرد مثلاً ليبين أنها مخلوقة لله تعالى ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصَّافَّات:٩٦] ويرد ليبين بعض أحكامها الأخرى، ذكر في الحد جهة التعلق المعتبرة في الحكم الشرعي المقصود البحث فيه في الفقه فقال: (بالطلب أو الإباحة أو الوضع لهما).

وخطاب الله تعالى صفة لازمة له، فهي غير مقيدة، فلا يخلو الخطاب عن أن يكون متعلقاً بشيء، فالتعلق من لوازم الخطاب.

وأما الذي يصحُّ تكليفه فهو: البالغ العاقل، ويتنجز تعلق التكليف عند كثير من أهل السنة ببلوغ الدعوة، وعند قسم عظيم منهم يتنجز التكليف في أصول وجود الله تعالى والتوحيد بأصل العقل لأن الله تعالى نصب من الأدلة الكافية ما يقوم مقام بلوغ الدعوة، وليس ذلك جاريا على أن العقل هو المنشئ للأحكام ولا على أن الأحكام ثابتة في نفس الأمر، بل على أن العقل بواسطة هذه العلامات المنصوبة يستدل على الحكم الذي أثبته الله تعالى، كما يستدلُّ على الحكم نفسه بالشريعة بعد إنزالها وبلوغها.

ويخرج عن المكلف الصبي والمجنون، الأول لعدم البلوغ، والثاني لعدم العقل. وقد وقع الإجماع على أن الصبيّ لا يُخَاطَب بأمر الإيجاب ولا بنهي التحريم، فالبلوغ شرط التكليف بهما إجماعاً. وأما أمر الندب فالصحيح أنه لا تكليف فيه في البالغ فما بالك بالصبي، وأما نهي الكراهة، فقال العضد: إنه كالأمر في الخلاف، وإن الخلف لفظي. وأما الاباحة فأولى بعدم التكليف، ويبقى احتمال النظر هل هذا على سبيل القطع أم يحتمل الخلاف كما في المندوب.

وأما خطاب الوضع فيتعلق بالصبي والمجنون.

وكل ما ذكر من تعلق الخطاب بالصبي وعدم تعلقه، فإنما هو في التعلق التنجيزي.

وأما التعلق المعنوي، فهو متعلق بالصبي والمجنون، وكذا بالعدم بالكلية الذي لم يوجد أصلاً. فافهم.

بيان ماهية أفعال المكلفين

المقصود بأفعال المكلفين، ما يمكن أن يصدر عن المكلف، فخرج الخلق قطعاً، ودخل القول والنية.

والمراد بالصدور أن يكون مكتسباً له بذاته كركعة مثلاً، أو باعتبار أسبابه كالإيمان بالله ورسوله، لأن اكتسابه إنما يتم باعتبار أسبابه كالنظر مثلاً، أما ذاته فهي لا يحصل التكليف بها بذاتها، لأنها من مقولة الكيف، والكيف لا تتعلق به بذاته قدرة الإنسان، بل تتعلق قدرة الإنسان بأسبابه العادية وشروطه، فكل أمر شرعي تعلق بأمرٍ هو من مقولة الكيف، فينصرف التكليف إلى أسبابه وشروطه.

أقسام التعلق:

التعلق ثلاثة أقسام

١-تعلق دلالة: وهو تعلق الكلام.

٢-تعلق انكشاف: وهو تعلق العلم والسمع والبصر والإدراك على القول به.

٣ – تعلق تأثير: وهو تعلق القدرة والارادة.

فقد عرفت إذاً أن تعلق الكلام تعلق دلالة وبيان. وما دمنا قد انتهينا من شرح مفهوم الحكم الشرعي، وبعض ما يتعلق به مما يناسب المقام، فسوف نشرع في بيان كل قسم من أقسامه المذكورة.

أقسام الحكم الداخلة تحت الطلب

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(ويدخل في الطلب أربعة أشياء الأول: الإيجاب والندب والتحريم والكراهة).

أقول:

بدأ المصنف رحمه الله تعالى في بيان ما يدخل تحت الطلب، وهي أربعة كما ذكر، وقد عبر عنها بصيغة المصدر، فقال: الإيجاب لا الواجب، وقال الندب لا المندوب، والتحريم لا المحرم، والكراهة لا المكروه، لأن المصدر هو عين الحكم، وهو يريد بيان ما يدخل تحت الطلب الذي هو الحكم أما الواجب والمحرم والمندوب والمكروه، فهي عبارة عن أوصاف مشتقة لنفس الفعل الإنساني، لوحظ في اشتقاقها تعلق الحكم بها، وهذا كاف في نشوء الاشتقاق، فلما تعلق الإيجاب بالفعل سُمِّي الفعل واجباً، ولما تعلق الندب به سُمِّي مندوباً، وهكذا، فهذه الأوصاف المشتقة ليس منشأها قيام صفة في الفعل، بل منشأها تعلق الحكم بها، ولذلك فنحن نقول: إن الأحكام ليست صفات للأفعال، ومع ذلك يشتق للأفعال منها أسماءً وأوصافاً. وقد يحصل تسامح عند بعض العلماء ويطلق الحكم على نفس المندوب، والواجب، والمكروه، والحرام، فيقول الأحكام إما مكروه أو حرام أو مندوب أو واجب، وهذا مبناه على التسامح اللغوي كما لا يخفى، ووجه قسمة الطلب إلى هذه الأربعة أن تقول: الطلب إما أن يتعلق بفعل أو بكف، وهو في كل مرة إما أن يكون جازماً أو غير جازم. فالطلب إنْ تَعلَّق بفعل على سبيل الجزم، فهو الإيجاب، والفعل واجب.

وإن تعلق بفعل لا على سبيل الجزم، فهو الندب، والفعل مندوب.

وإن تعلق بكف على سبيل الجزم، فهو التحريم، والفعل حرام.

وإن تعلق بكف لا على سبيل الجزم، فهو الكراهة، والفعل مكروه.

ملاحظة: الكف والترك

الكف يراد به فعل نفساني، يلزم عنه الابتعاد عن فعل من الأفعال، أو ترك الفعل، والترك يراد به أمران، الأول نفس معنى الكف، والثاني عدم الفعل مطلقاً سواء توجهت الإرادة والرغبة إلى الكف عنه أو لا بأن لم يحصل تنبه له في النفس أصلاً ولهذا الاشتراك في الاستعمال، قد يغفل بعض الناس ويحتج بالترك مطلقاً، بلا قرينة دالة على الكف، وهو استدلال باطل فمطلق الترك على هذه الصورة لا يجوز أن يكون دليلاً شرعياً أصلاً، وقد يتسامح بعض العلماء، فيطلقون الترك ويريدون معنى الكف المذكور وهذا وارد، فليتنبه إليه وإنما قلنا إن الحكم يتعلق إما بفعل أو كف، لأنه لا يتعلق الفعل الشرعي بالعدم المحض أي الذي لا يدخل تحت الإرادة، وحقيقة الكف كما عرفت هي فعل نفساني، فهي مندرجة تحت مقولة الفعل، وإنما فصلها العلماء في الأصول كما ترى عن الفعل، لأن الاستعمال اللغوي يفرق بين الفعل والترك والكف، وبين الأمر والنهي فالأمر يتعلق بالفعل، والنهي يتعلق بالكف، وإنما جاءت هذه التفرقة لأن لوازم كل تختلف، ونبين ذلك باختصار فنقول:

النفس إن توجهت نحو شيء فهذا التوجه والانعقاد والعزم يسمى فعلاً نفسياً، فمطلق الحكم الشرعي لا بد أن يتعلق بذلك وهذا العزم إذا لزم عنه فعل للجوارح والأعضاء أو اللسان، فهذا العزم مع ما يلزمه من فعل الجوارح يسمى فعلاً أو عملاً، وبعض العلماء يفرقون بينهما بفرق لطيف، وإن لم يلزم عنه لذاته فعل للجوارح ولا للسان، بل لزم عنه ترك فعل أو قول، فهذا الفعل النفسي هو المراد الكف. فالتكليف يكون بالأمر من حيث كونه فعلاً نفسياً

في جميع الأحوال، كما ترى، ولكن بعض الأفعال النفسية يلزم عنها لذاتها أفعال للجوارح، وبعضها يلزم عنها ترك أفعال ممكنة للجوارح. فمن هنا نشأ مفهوم الأمر والنهي، والفعل والكف.

وقد يقول قائل: بعض الأفعال النفسية قد لا يلزم عنها لذاتها فعل للجوارح ولا ترك بالمعنى السابق.

نقول: نعم، وهذه الأفعال تكون مقصودة لذاتها وهي المسماة بالاعتقادات ولأجل هذا الفرق، نشأ علم التوحيد، وعلم الفقه ولوجود الاشتراك في كلا العلمين في جهة واحدة وهي أنها كلها تبحث في أحكام أفعال نفسية، كان المتقدمون من العلماء يسمونه فقه النفس ما لها وما عليها، ويدخلون فيه علم الفقه العملي وعلم التوحيد، ثم سمّى بعضهم علم التوحيد بالفقه الأكبر لأنه الأصل، والعملي بالفقه الأصغر، ثم فصّل المتأخرون والمحققون من العلماء، فجعلوا لكل علمٍ اسماً، وأطلقوا على ما يقصد لذاته من الأفعال النفسانية عقائد أو علم التوحيد أو علم الكلام، وما يقصد للعمل به بالجوارح فعلاً وتركاً علم الفقه.

وأما علم أصول الفقه: فهو العلم الباحث في طريقة الاستدلال الكلية الإجمالية على الأحكام الجزئية، سواء كانت عقائدية أم فقهية عملية.

فعلم الأصول علم استدلالي محض وعلم آلي. وهكذا نشأت هذه العلوم برسومها ومواضيعها عند متأخري العلماء ومتقدميهم.

وأما وضع اسم على كل علم فهذا طرأ عليه التغير بحسب الأزمان والظروف وهو أمر اصطلاحي لا مشاحة فيه.

ثم جعل العلماء يبحثون في كيفية إتقان العمل بالأحكام الشرعية السابقة

(فقهاً وعقائد)، ويحللون الطرق التي ينضبط بها الإنسان في الاستقامة على حسب الأحكام الشرعية المذكورة، فنشأ عندهم علم التصوف وهو علم الطريقة والسلوك يندرج في الفقه من جهة، ويستدل على أحكامه بأصول الفقه، ويبنى على علم التوحيد كما لا يخفى.

فهذه هي العلوم الأربعة المهمة المقصودة: علم التوحيد، وعلم أصول الفقه وعلم الفقه وعلم التصوف أو السلوك.

ولا يخفى أن أحكام السلوك مأخوذة أصلاً من الفقه العملي بناءً على علم أصول الفقه المستمد من علم التوحيد والكلام.

مفهوم الإيجاب

قال الإمام السنوسي:

(فالإيجاب: طلب الفعل طلباً جازماً كالإيمان بالله وبرسله، وكقواعد الإسلام الخمسة).

أقول:

الطلب كما مضى هو مطلق الترجيح، أو ترجيح استدعاء تحصيل الفعل، وهو صادق فيما إذا كان الترجيح جازماً أو غير جازم.

والمقصود بالطلب هنا الطلب النفسي المُعبَّر عنه باللفظي، والمنظور فيه أصالةً مِن الأصوليين والفقهاء هو اللفظي كما لا يخفى ولذلك فالعديد منهم يلتفت إليه في التعريفات التي يعتمدها، وهذا لا غضاضة فيه، ولا يستلزم أنه ينفي الطلب النفسي كما يتوهم بعض السذج، بل لأن ذلك أليق بالفقه مثلاً.

وقوله في التعريف (طلب)، قامت هذه الكلمة مقام الجنس، فهي كالجنس في الحدود، ولم نقل إنها جنس لأن الإيجاب غير مركب حقيقة من شيء اسمه

طلب ثم انضمت إليه القيود الأخرى، بل هو أمر واحد، حللناه بواسطة هذه الاعتبارات العقلية.

ولم يدخل في التعريف التحريم والكراهة، لأنه قال: طلب الفعل، فقد عرفنا أنهما طلبٌ للكف لا للفعل.

والفعل من حيث الإطلاق يراد به معنيان، الأول المعنى المصدري للفعل، والثاني الحاصل بالمصدر، ومن المعلوم أن المعنى المصدري يتحدد كحقيقة خارجية بحسب منشأ الفعل نفسه أي الفاعل. فإذا كان الفاعل خالقاً، فالفعل بالمعنى المصدري يكون معناه الخلق والإيجاد، وإذا كان الفاعل كاسباً لا خالقاً، فالفعل بالمعنى المصدري هو الكسب لا الخلق. فكل موجود فإن فعله الصادر عنه يليق به وينـزل منـزلته من الوجود، ويكون تابعاً لحقيقته وهذا راجع إلى أن اللفظ وإن كان معناه واحداً هنا، إلا أنه تختلف مصدوقاته بحسب مراتب الوجود الذي يستعمل في الدلالة عليها، وهذه قاعدة مهمة ينبغي الاهتمام بها وإتقان فهمها.

وأما المعنى الثاني للفعل فهو الحاصل بالمصدر، أي المفعول، وهذا الإطلاق مجازي كما هو واضح، ولكنه مجاز قريب.

فإذا اتضح هذا، فإن ما يكلف به الإنسان، أي يطلب منه تحصيله كما قال الأئمة هل هو الفعل بالمعنى المصدري أو الحاصل بالمصدر، وذلك بعد الاتفاق بين أهل السنة على أن الفعل بالمعنى المصدري بالنسبة للإنسان يحمل على الكسب لا على الخلق.

فالمقصود أصالة من التكليف هو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر، أي أن التكليف أنزل لا لمجرد توجه العزم على الكسب، بل لتحقيق المكتسب وهو عين الفعل، من جهة كونه مكتسباً، وذلك لأن عين الكسب إنما هو أمر

اعتباري ليس مقصوداً لذاته، بل لما يترتب عليه، من الأفعال الوجودية الحاصلة في ظرف الوجود بقدرة الله تعالى.

وإذا قيل: إن التكليف إنما يتعلق بالفعل بالمعنى المصدري، فيكون هذا القائل قد لاحظ المقارنة العادية بين الفعل بهذا المعنى، والفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر، أو أراد أنه وإن لم يحصل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر (وهو المعنى الإسمي) لمانع أمرٍ ما، إلا أن المكلف يطلب منه التوجه والقصد إليه لو كان بقدرته، أو يكون المقصود بالأولية هو المعنى المصدري، ثم المعنى الإسمي للترتب العادي بينهما، فيكون قد ذكر السبب العادي واكتفى به، بناءً على أن الأصل عدم التخلف.

وأما قيد (الطلب الجازم) الوارد في التعريف فقد خرج به الندب، لأنه طلب للفعل من غير جزم في الطلب، والمقصود بالجزم في الطلب أن لا يسمح بالترك، وعدم الجزم بخلافه.

مثالان على الواجب

قد ذكر المؤلف مثالين على الواجب:

المثال الأول:

الإيمان بالله ورسله عليهم الصلاة والسلام، فهذا الفعل الإرادي قد طلب من المكلف طلباً جازماً، والإيمان لغة التصديق. وشرعاً: التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم جملةً وتفصيلاً.

وقد تقرر عند العلماء أن الإيمان بمعنى التصديق الشرعي هو إذعان، وهذا عبارةٌ عن كيفيةٍ نفسيةٍ، ولكنَّ الكسب لا يتعلق مباشرة بالكيفيات كما هو معلوم، إذ هو أمر اعتباري، بل يتعلق بشروطها وأسبابها العادية، فلذلك قال

العلماء كما ذكرنا سابقاً أن التكليف الشرعي حيثما تعلق بكيفية نفسية فالمقصود به أي بالتكليف أصالة إنما هو أسبابه، كما حققه الإمام السعد واشتهر بين العلماء.

فان قلت: لم عبَّر المصنف رحمه الله تعالى بـ (الرسل) وكان الأولى التعبير (بالأنبياء) لِكَي يعمهم والرسل، لأن كل رسول نبي لا العكس على ما هو المشهور.

فالجواب: عبر بالرسل دون الأنبياء على وجه تغليب الأفضل على غيره، وإلا فالإجماع والنصوص الصريحة أن الأنبياء كالرسل فيما ذكر.

فإن قلت: أي فائدة في ذِكرِ غير النبي صلى الله عليه وسلم من الرسل، مع أن الإيمان به وبما جاء به يتضمن الإيمان بهم.

فالجواب: فائدة زيادة البيان التي تحصل بالتفصيل الذي هو المطلوب في عقائد الإيمان.

المثال الثاني: طلب قواعد الإسلام الخمسة

وهذه القواعد: هي التوحيد والصلاة والزكاة والصيام والحج.

والإسلام لغةً: الاستسلام.

واصطلاحاً: هو الانقياد والخضوع لله تعالى وامتثال أوامره واجتناب نواهيه.

فعطف الإسلام على الإيمان من عطف التباين، فهما مختلفان ذاتاً ومفهوماً وإن تلازما شرعاً بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن، ولا مؤمن ليس بمسلم.

مفهوم الندب

قال الإمام السنوسي:

(والندب طلب الفعل طلباً غير جازم كصلاة الفجر ونحوها).

أقول:

الندب يدخل في الطلب كما هو واضح، وهو نوع من تعلقات الخطاب النفسي. والطلب كالجنس في التعريف، وهو شامل للأحكام الأربعة، والمراد بالطلب: الطلب النفسي، وخرج بقوله (الفعل) التحريم والكراهة لأنهما طلب الكف عن فعل، لا طلب تحصيل فعل، كما وضحناه سابقاً.

وبقوله (طلباً غير جازم) خرج الوجوب، وبقي الندب.

ومن أمثلة المندوب ما نشاهده من ركعتي صلاة الفجر ونحوها كصلاة الضحى.

مفهوم التحريم

قال الإمام السنوسي:

(والتحريم: طلب الكف عن الفعل طلباً جازماً، كشرب الخمر والزنا).

أقول:

يقال في نمط التعريف ما قيل في سابقه، وخرج المكروه بالطلب الجازم لأنه نتيجة الطلب غير الجازم.

ومن أمثلة التحريم تحريم شرب الخمر وتحريم الزنا.

مفهوم الكراهة

قال الإمام السنوسي:

(والكراهة طلب الكف عن الفعل طلباً غير جازم كالقراءة في الركوع والسجود مثلاً).

أقول:

أما أركان التعريف فقد صار مفهوماً واضحاً، وما جاء به من أمثلة، هي أمثلة على ما تعلقت به الكراهة، كما لا يخفى.

وإنما كره القراءة في الركوع والسجود لأنهما محل تذلل، وكلام الله تعالى يجل قراءته في تلك الحالة.

مفهوم الإباحة

قال الإمام السنوسي:

(وأما الإباحة: فهو إذن الشرع في الفعل والترك معاً من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، كالنكاح والبيع).

أقول:

لا يخفى أنه فصل الإباحة عما قبلها بقوله (وأما) لأنه لا طلب فيها ولا فيما بعدها، وهو الوضع، وكأن هذا والله أعلم هو السر في جعل المصنف رحمه الله تعلى قوله في الشرح أو الوضع عطف على الإباحة، ولم يعطف على الطلب لأن كلاً من الإباحة والوضع لا طلب فيه، فكأنهما شيء واحد.

والإباحة إذنٌ مطلقاً، فإن كانت شرعية فيجب أن يكون الشرع مصدرها وبقوله (في الفعل) خرج المكروه والحرام، وبقوله (في الترك) خرج الواجب والمندوب. وإنما قال:(معا) لئلا يتوهم أن الواو بمعنى (أو) فيكون أحدهما على البدل هو الإباحة، وليس الأمر كذلك. وقوله (من غير ترجيح لأحدهما على الآخر) يحتمل أن يكون زيادة بيان، ويحتمل أن يكون من تمام الحد.

خاتمة

سُمِّيت هذه الأحكام الخمسة خطاب تكليف توسعاً في العبارة، فإن التكليف مشتق من الكُلفة والمشقة، وذلك إنما يتحقق في الواجب للكلفة في فعله، والمحرم للكلفة في تركه، وما عداهما لا كلفة في فعله ولا في تركه، هذا إذا أريد بالكلفة ما يبذله الإنسان في الفعل والترك في نفسه، وأما إن أريد بالكلفة ما يتوقعه من العقوبة الربانية، فتكون الكلفة في ترك الواجب وفعل المحرم.

وإنما يدخل الحرام والواجب فقط في التكليف إذا أريد بالتكليف الإلزام، أما إذا أريد به مجرد الطلب فيندرج في التكليف أيضاً المكروه والمندوب لأنهما مطلوبا الترك والفعل ولو بلا إلزام.

وأما المباح فلا يدخل في التكليف من هاتين الجهتين مطلقاً كما هو واضح. ولكن درج العلماء على اعتبار الخمسة تكليفاً على سبيل التسامح في الثلاثة بناءً على المعنى الأول للتكليف وفي المباح بناءً على المعنى الثاني للتكليف. وقد يقال إن المباح يدخل في التكليف من جهة أخرى وهي اعتقاد أنه مباح متساوي الطَّرَفين في حكم الشريعة ويجب على الإنسان اعتقاد أنه كذلك، فهو من هذه الجهة يدخل في التكليف قطعاً بلا تسامح.

الحكم الوضعي

لما انتهى من الكلام على خطاب الطلب والإباحة، شرع في الكلام على خطاب الوضع، فقال:

(وأما الوضع فهو عبارة عن نصب الشارع أمارة على حكم من تلك الأحكام الخمسة، وهي السبب والشرط والمانع).

أقول: الشرع كلُّه ثابت بوضع الله تعالى، فالأحكام الشرعية موضوعة كلها، لكن المقصود بالوضعية هنا أي أن هذا القسم من الأحكام موضوع وملحق بالقسم الأول، ومنسوب إليه. إما على سبيل السببية أو الشرطية أو المانعية.

والأمارة: العلامة.

ويفهم من كونها أمارات أن الأحكام التي وضعها الله تعالى لتكليف البشر ليست تابعة للأسباب والشروط والموانع، بل هذه الأمور علامات على الأحكام لنعرفها نحن لخفائها علينا.

فليس شيء من هذه الأمارات باعثاً لمولانا جل وعز على حكم من الأحكام كما زعم بعض الفرق الأخرى.

- فصلاة الظهر مثلاً واجبة، وسببها الزوال وشرطها العقل والمانع منها الحيض والإغماء.

- والنافلة مندوبة، وسببها دخول وقتها وشرطها العقل ومانعها وقت المنع.

- وأكل الميتة حرام، وسببها موتها حتف أنفها، وشرطها عدم الضرورة، والمانع وجود الضرورة.

- وصيد اللهو مكروه، وسببه اللهو وشرطه عدم الضرورة، والمانع وجود الضرورة.

- والنكاح مباح وسببه العقد وشرطه خلو العقد عن مانع والمانع وقوع النكاح في العدة مثلاً.

وجه حصر الأحكام الوضعية

ما يجعله الشارع أمارة على حكم من الأحكام الخمسة إما أن يجعل كلاً من وجوده وعدمه أمارة ودليلاً، أو عدمه فقط، أو وجوده فقط، فالأول السبب، والثاني الشرط، والثالث المانع.

ولا يخفى أن إطلاق اسم (خطاب الوضع) على السبب والشرط والمانع، إنما هو بطريق التجوز والمسامحة، وإنما هي متعلقات خطاب الوضع الذي هو الخطاب النفسي كما يعلم من كلام المحقق المحلي وغيره.

وأما الفرق بين خطاب الوضع وخطاب التكليف، فهو كما قاله الإمام السيوطي من حيث الحقيقة أن الحكم بالوضع هو: قضاء الشرع على الوصف بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً، وخطاب التكليف إنما هو لطلب أداء ما تقرر بالأسباب والشروط والموانع.

وبعد بيان هذه الأنواع الثلاثة للحكم الوضعي، نبين ما يتعلق بكل واحدٍ منها تفصيلاً.

تعريف السبب

قال الإمام السنوسي رحمه الله:

(فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كزوال الشمس لوجوب الظهر).

أقول:

السبب لغةً كما قال العلامة الأصفهاني في المفردات يطلق على المعاني الآتية:

-الحبل الذي يُصْعَدُ به النَّخل وجَمْعُهُ أسباب قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُم مُّلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ فَلْيَرْتَقُوا۟ فِى ٱلْأَسْبَٰبِ﴾ [ص:١٠].

-والإشارة بالمعنى إلى نحو قوله: ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ ۖ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾ [الطُّور:٣٨].

-وسُمِّيَ كُل ما يتوصل به إلى شيء سَبَباً قال تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا ۝٨٤ فَأَتْبَعَ سَبَبًا ۝٨٥﴾ [الكَهْف: ٨٤-٨٥] وَمعناه أن الله تعالى آتاه من كل شيء معرفةً وذريعةً يتوصل بها، فأتبع واحداً من تلك الأسباب.

والسبب اصطلاحاً: ما يلزم من وجوده وجودُ المسَّبب ويلزم من عدمه عدم المسبَّب، لذاته

فالمسبَّب يتوقف على السَبب وجوداً وعدماً. فيلزم إذن طرد السبب مع المسَّبب وعكسه، وهذا بخلاف الدليل على الحكم من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فالدليل يلزم طردُه فقط أي يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه عدمٌ.

والسبب إذا نظرنا فيه لذاته، يلزم من وجوده وجود المسبَّب ومن عدمه عَدَمُ المسبَّب، أي بلا ملاحظة أمور أخرى غير ذاته، فلا يعارض ذلك وجود السبب وعدم وجود الحكم مثلاً لوجود المانع.

فزوال الشمس مثلاً، أي مَيْلها عن كبد السماء، يلزم عنه وجوب صلاة

الظهر، ولو قارن هذا السبب فقدان الشرط كعدم العقل، لم يلزم من وجوده وجود الحكم الذي هو وجوب الصلاة، وكذلك المانع كالحيض.

ولو خالف السبب سبباً آخر، لم يلزم من عدمه العدم، كعدم سبب القتل مثلاً وهي الردّة، مع وجود السبب الآخر وهي جناية القتل عمداً.

وهذا كله احترز المصنف عنه بقوله (لذاته)، يعني إن هذا اللزوم إنما هو بالنظر لذاته، وأما بالنظر إلى الأمور الخارجية فقد لا يلزم.

تنبيه: أقسام السبب

ينقسم السبب إلى ثلاثة أقسام: سبب عقليٌّ، وسببٌ شرعيٌّ وسببٌ عاديٌّ.

وهذا الانقسام راجع كما ذكرنا سابقاً إلى منشأ الأحكام هل هو عقليٌّ أو شرعيٌّ أو عاديٌّ؟

ومثال السبب العقلي: الأجرام للأعراض، فيوجد تلازم عقلي بين الجرم (الجوهر) والعرض، فيستحيل وجود جرم بلا عرض، وكذا العكس. ومن أمثلة ذلك التلازم بين الصفات المعاني والمعنوية، أي بمجرد ثبوت المعاني تثبت المعنوية، وكذا العكس عند أهل السنة. والفرق بين المثال الأول والثاني أن للعرض وجوداً زائداً على وجود الجوهر بخلاف المعاني والمعنوية، فليس للمعنوية وجوداً زائداً على وجود المعاني، لأن المعنوية نسبة عدمية كما هو موضح في كتب علم التوحيد.

ومثال السبب الشرعي: رؤية هلال رمضان، سبب لوجوب الصوم. فالشرع وضع رؤية الهلال سبباً شرعياً أي علامة ثابتة بالشرع، على وجوب الصوم.

ومثال السبب العادي: الطعام للشبع. فالله تعالى خلق الكون ووجود الإنسان على هذا النحو، أي يكون الشبع بعد الأكل، مع إمكان أن يخلق الله

تعالى الشبع بلا سبق أكل، أو يخلق الطعام والأكل بلا أن يعقبه الشبع، فالتلازم بين هذين ليس تلازماً عقلياً، كالتلازم الحاصل بين الجوهر والعرض، فنحن يستحيل أن نتعقل جوهراً بلا عرض، بل العقل يدلُّ قطعاً على أن كل جوهر فهو ملازم للأعراض، لأنه لا ينفكُّ عن الأكوان الأربعة.

تعريف الشرط

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(والشرط: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدم لذاته كتمام الحول لوجوب الزكاة).

أقول:

الشرط: لغة هو العلامة، ومنه أشراط الساعة أي علاماتها، قال الله تعالى ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً ۖ فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا ۚ فَأَنَّىٰ لَهُمْ إِذَا جَآءَتْهُمْ ذِكْرَىٰهُمْ﴾ [مُحَمَّد: ١٨].

قال السمين الحلبي في عمدة الحفاظ (٢/٢٦١): "واحِدُها شرط، والشرط الصناعي والشرعيّ من ذلك، لأنه علامة لترتّب الحكم عليه، ألا ترى إلى قولك: إن قمت أكرمتك؟ فالقيام علامة لوقوع الإكرام مترتباً عليه. وقولك: إن دخلت الدار فأنت طالق، بأنّ دخول الدار علامة على وقوع الطلاق؟

وفي كلام الراغب ما يضاد ذلك، فإنه قال: "والشرط: كل حكم يتعلق بأمر يقع بوقوعه، وذلك الأمر كالعلامة له"، وهذا عكس ما قاله الناس، وعكس المعنى أيضاً" اهـ.

معنى الشرط اصطلاحاً:

فهو ما ذكره المصنف، ومعناه أن الشرط أمرٌ إذا عُدِم عُدِم المشروط، ولكن

لا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا عدم المشروط لذاته، والتقييد بالذات راجع إلى الجملة الأخيرة، وأما الجملة الأولى فمعناها لازمٌ على كل حال.

ومثال الشرط: تمام الحول بالنسبة لوجوب إعطاء الزكاة.

ولو قارن وجود الشرط لوجود السبب، كما إذا قارن تمام الحول وجود النصاب، فيلزم الوجود، وهو وجود الزكاة، لكن لا بالنظر إلى تمام الحول بل بالنظر إلى وجود السبب وهو النصاب، ولو قارن وجود الشرط لوجود المانع كالآبق فيلزم العدم.

تنبيه أقسام الشرط:

ينقسم الشرط إلى ثلاثة أقسام: شرط عقليٌّ وشرط شرعيٌّ وشرط عاديٌّ.

مثال الشرط العقلي: الحياة للإدراك، أي لا يمكن إثبات الإدراك إلا بشرط ثبوت الحياة، وهذا التلازم عقليّ يستحيل انفكاكه.

ومثال الشرط الشرعي: الطهارة لصحة الصلاة، وتمام الحول لوجوب الزكاة.

ومثال الشرط العادي: النطفة في الرحم، فإن الله عز وجلّ قد خلق الخلق على صورة معينة، يكون التلازم فيها بين الولادة ووجود النطفة في الرحم، فإذا أراد الإنسان الولد فعليه وضع النطفة في الرحم، ولكن هذا النظام الذي جعل الله تعالى عليه العالم المخلوق ليس شرطاً عقلياً لا يمكن وجود غيره، بل وجود هذا النظام واستقراره على هذه الصورة إنما هو بتدبير الله تعالى.

ولذلك نقول إن الله تعالى قادر على أن يخلق الولد في الرحم أو خارج الرحم بلا تقدم وجود النطفة. وهذا هو معنى أن التلازم عاديٌّ.

تعريف المانع

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(والمانع ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجودٌ ولا عَدَم لذاته. كالحيض لوجوب الصلاة).

أقول:

هذا هو الحكم الثالث من الأحكام الوضعية، وهو المانع.

المانع لغة هو كما قال العلامة السمين الحلبي في عمدة الحفاظ (٤/١١٤): "المنعُ في الأصل: الحجز بين الشيئين، وهو أيضاً ضدّ العطيّة، لأنَّ الحاجزَ يحجز بين المعطي والعطيّة. وقد مَنَعَ: صارَ ذا مَنَعَة وهي القوةُ التي يُحمى بها" اهـ.

فالمانع هو الحدُّ بين الشيئين.

والمانع اصطلاحاً هو ما ذكره الإمام السنوسي، فهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم ولا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدم الحكم بالنظر لذات المانع.

ومثال ذلك: الحيض بالنسبة للصلاة، فالحيض مانع يمنع وجوب الصلاة على الحائض، ولكن إذا عدم هذا المانع لا يلزم أن الصلاة واجبة ولا أنها غير واجبة، لإمكان توقف ذلك على غير هذا المانع.

تنبيه أقسام المانع:

ينقسم المانع إلى ثلاثة أقسام: مانع عقليٌّ ومانع شرعيٌّ ومانع عاديٌّ.

مثال المانع العقلي: الموت بالنسبة لصفات المعاني فقط. فإن صفات المعاني مشروطة بالحياة، والموت يستلزم عدم الحياة، فالميت يستحيل أن يكون موصوفاً بالعلم وغير العالم يستحيُل اتصافه بالإرادة والقدرة وباقي الصفات.

ومثال المانع الشرعي: الحيض بالنسبة إلى وجوب الصلاة كما مرَّ.

مثال المانع العادي: الشهوة الكلية بالنسبة إلى الشبع، فما لم يشته الإنسان الطعام، فيستحيل عادة أن يشبع، لأنه لن يأكل ما يكفيه، وهذه الاستحالة استحالة عادية كما قلنا، بمعنى أن الله تعالى يمكن أن يخلق الشبع بلا وجود الشهوة الكلية، وذلك لأن أفعاله جلَّ شأنه غير متوقفة على أسباب وعلل.

الحكم العادي

الحكم العادي قسمٌ من الأحكام كما بيناه سابقاً، والحكم العادي من الأحكام المهمة جداً في علم التوحيد، صحيح أنه يأتي في الأهمية في بناء معرفة العلوم العقائدية بعد الأحكام العقلية، ولكن هذا لا يستلزم مطلقاً أنّا نستطيع الاستغناء عن معرفة الأحكام المتعلقة بالعادة، ولا يستلزم أنّا يمكننا الاستغناء عن معرفة مفهوم العادة، بل نستطيع أن نقول إن الباحث في علم التوحيد لا بُدَّ له أن يعرف الحكم العادي ويميز بينه وبين الحكم العقلي والحكم الشرعي، فإن العديد من الفرق والمفكرين في هذه المسائل إنما غلطوا لأنهم لم يميزوا بين الأحكام العقلية والعادية، ولا يخفى أن هذا الخلط يستلزم نسبة خصائص الأحكام العقلية لما هو من قبيل العادة، وهذا يستلزم إشكالات عديدة في الفكر والمنهج.

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(وأما الحكم العادي فهو: إثبات الربط بين أمر وأمر وجوداً وعدماً بواسطة التكرار، مع صحة التخلف وعدم تأثير أحدهما على الآخر البتة).

أقول:

معنى الحكم بيناه سابقاً، وأما العادي: فهو مشتقٌّ لغةً من العَوْد ومعناه كما قال السمين الحلبي في عمدة الحفاظ (٣/١٣٦): العَوْدُ: الرجوع إلى الشيء بعد الانصراف عنه، إما انصرافاً بالذات أو بالقول أو بالعزيمة، قال تعالى ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ﴾ [المُجَادلَة: ٨] ، ﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ﴾ [الأَنْعَام: ٢٨] ، ومنه المعاد أي المبعث في الآخرة، قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ

ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القَصَص: ٨٥] ، وقوله تعالى ﴿إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ۝١٣﴾ [البُرُوج: ١٣] أي يخترع من غير مثال سابق، ثم يعيد ذلك الذي بدأه من غير إخلال. ومن هذا الأصل الذي فيه معنى التكرار في كل موارده أخذ مفهوم العادة وهي اسم لتكرير الفعل أو الانفعال حتى يسهل تعاطيه فيصير كالطبع، ومن ثم قيل: العادة طبعٌ خامسٌ، والعادة طبيعة ثانية. وهذا قطعاً في حق المخلوق كالإنسان. ومنه العيد كما في قوله تعالى ﴿تَكُونُ لَنَا عِيدًا﴾ [المَائِدَة: ١١٤] المائدة ١١٤ أي وقت سرور، والعيد: كُلّ حالةٍ تعاوِدُ الإنسان.

فهذه بعض الموارد التي استعملت فيها كلمة عاد وأصلها، كلها كما ترى تحمل معنى التكرار وكون الشيء مرةً بعد أخرى، ولذلك اختار العلماء هذا اللفظ كوصف لنوع الأحكام التي نحن في صددها.

بيان المعنى الاصطلاحي ومنشأه:

لقد سبق أن بيَّنا في تقسيم الأحكام إلى الشرعية والعادية والعقلية، الفاصل المميِّزَ بين كل نوع من هذه الأنواع، وسنحاول هنا بيان تفصيل ذلك.

ذكرنا أن الأحكام الشرعية إنما وصفت بأنها شرعية، لأن الشارع هو الذي أثبتها، ولولا إثبات الشارع لها لما كان لها في نفسها ثبوت، ونحن عرفنا هذه الأحكام من الشريعة، التي دلَّت على ثبوت هذه الأحكام دلالة وضعية كلامية، فمجرد فهم الكلام المنـزل في القران نفهم منه وجوب الصلاة، ومجرد فهمنا منه هذا المعنى مثلاً، لا نحتاج إلى معاودة النظر فيه مرة أُخرى لكي نفهم نفس الحكم. فثبوت الحكم في حقنا يتوقف على حصول فهم دلالة اللفظ على هذا المعنى، ودلالة اللفظ بعد وضعه هي دلالة واحدة، ولكن فهمنا لهذه الدلالة قد يتوقف على معاودة النظر عدة مرات، ولذلك لم نأخذ قيد التكرار في أصل ثبوت الشرع، فإن الله تعالى وضع الحكم بوضع واحد في نفس الأمر، وفهمنا

له يتوقف على معرفة دلالة اللفظ على معناه.

ولكن لننظر في كون الأرض تدور في فلكٍ حَوْل الشمس مثلاً في جهة من الجهات دون أخرى، فهل الحكم على الأرض بأنها كذلك متوقف على فهم مدلول الأرض أو حقيقتها أو فهم معنى الدوران، أي لو لم نشاهد الأرض تدور، ولو لم نستدل على دورانها، فهل مجرد فهم حقيقتها وحقيقة الدوران، يستلزم إثبات دورانها حول الشمس؟

من الظاهر أن العاقل يتوقف في إثبات الدوران للأرض حول الشمس على معنى آخر غير مجرد فهم ما ذُكر، وهذا المعنى هو ملاحظة الدوران بالحواس أو بما يؤدي وظيفة الحواس كالتجربة والاستدلال المعتمد على ذلك، وهذا هو معنى توقف الحكم على ملاحظة التكرار الذي هو الأصل في الحكم العادي.

فلا يوجد تلازم عقلي بين نفس مفهوم الدوران وبين الأرض والشمس، لكي يلزم من مجرد فهم هذه الأطراف، إثبات أن الأرض تدور حول الشمس. ولو لم يكن ذلك صحيحاً لما حصل خلاف بين العقلاء في هذا الأمر، ولما توقف الناس في الحكم بذلك على التجربة والتكرار.

ولذلك، فتعقلنا لأن هذا الحكم ليس حكماً عقلياً، بل هو حكم مستمدٌّ من نفس ملاحظة العادة، أي تكرُّر دوران الأرض حول الشمس، يستلزم قطعاً أن يجوِّز العقل عدم ذلك الدوران من أصله، ويجوز الدوران من جهة أخرى وباتجاه مخالف للاتجاه الذي تدور فيه الأرض بالفعل. وهذا التجويز تجويزٌ عقلي، ويمكن أن يحصل في الواقع، ولكن غاية الأمر أنه ليس بحاصل، بل الحاصل بالفعل هو الدوران من الجهة المعهودة.

وهذا هو المقصود من أن الحكم العادي متوقف في ذاته على جعل

جاعل، وأن الإنسان يتوقف دَرْكه لهذا الحكم على تكرُّر هذا الجعل.

وتبين بذلك أن كُلاً من الحكم الشرعي والحكم العادي متوقف على جعل جاعل، ولكن دَرْك العادي يتوقف على تكرار ودَرْك الشرعي غير متوقف عليه.

وقد يقال: إن نفس الحكم الشرعي لم يؤخذ فيه مفهوم التكرار بخلاف العادي، أي إنه يكون حكماً شرعياً بثبوته لأول مرة، ولا يتوقف كونه شرعياً على تكرار حصوله، بخلاف العادي. وهذا صحيح قطعاً.

وَيُفهَمُ من هذا أن كل أمرين لا يوجد بينهما استلزام عقلي بجهة من جهات الاستدلال، فاقترانهما أو عدم اقترانهما مع بعضهما البعض متوقف على غيرهما لا على ذاتيهما.

وهذا الشرح والبيان، يمكن استخلاصه كله من تعريف الإمام السنوسي لمفهوم الحكم العقلي كما تعرفه بالتأمل فيه.

فالحكم العادي هو إثبات الربط أي القران بين أمرٍ، سواء كان الأمر وجودياً أم عدميًّا، وبين أمرٍ آخر سواء كان وجودياً أم عدمياً، وإثبات الربط هذا يكون بواسطة ملاحظة التكرر بينهما، ولهذا لا يستلزم القِران بينهما استحالة التخلف أي قطع الارتباط بينهما، بل إنه مع إثبات وقوع الربط نثبتُ جواز تخلفه وانقطاعه، وهذا كله مبنيٌّ على عدم تأثير أحدهما في الآخر لذاته البتة، وإلا لو لوحظ التأثير وفهم أو أثبت، لما جاز الانقطاع والتخلف مع وجود السبب منهما.

ويؤخذ من الكلام السابق أن الربط قد يكون بين أمرين موجودين أو معدومين، أو وجود بعدم وبالعكس، وسيأتي تفصيل ذلك.

عدد مرَّات التكرر الذي يثبت به الحكم العادي

ذكرنا أن الحكم العادي مأخوذ من ملاحظة التكرر في الاقتران بين أمرين، والتكرار هو أن يحصل الشيء مرة بعد مَرَّة، فما هي عدد المرات التي يتوقف عليها إثبات الحكم العادي، أي هل يكفي تكرر الاقتران مرتين أم لا بُدَّ من أكثر من مرتين.

ومن الظاهر أن أقل عدد يكفي لإثبات الحكم العادي هو ملاحظة الاقتران بين أمرين مرتين، فالمرَّتان كافٍ، ولا يشترط عدد أكبر من ذلك. وليس المرجع هو مفهوم التكرر لغة فقط، بل إن العقل عندما يلاحظ اقتراناً بين أمرين مرتين على الأقل، فإن حكماً بالاقتران ينشأ فيه، ولا يتوقف أصل الحكم إلى حين التكرر بينهما عدداً أكبر من المرات.

نعم إن حصل التكرر عدداً من المرات أكبر من الثنتين فهو يزيد الاطمئنان بالاقتران، ولكنه ليس بشرط فيه. بل ربَّما إذا تكرر الاقتران عدداً كبيراً من المرات ولم ينتبه الملاحظ إلى ما ذكرنا من مفهوم العادة، فإن اطراد التكرر كلَّ هذا العدد من المرات ربما يخدعه ويدفعه إلى الاعتقاد بأنَّ الاقتران عقليٌّ.

ومن الأمور التي بينها اقتران عادي لا عقلي، وبناءً عليه فيصح التخلف بينهما بأن يحصل واحدٌ منهما دون الآخر:

- النار والإحراق، فيوجد الإحراق ولا توجد النار، وتوجد النار بلا إحراق.
- السكين والقطع، فترتب القطع على السكين أمرٌ عاديٌّ، فيصح وجود السكين بلا وجود القطع وكذا العكس.
- الشبع والأكل، فقد يوجدُ الشبع بلا أكل، ويوجد الأكل بلا شبع.

فغاية الأمر أن الناس اعتادوا الربط بين هذه الأمور، لما شاهدوه من اطِّراد الارتباط بينها، حتى غلب على وهمهم أن الارتباط عقليٌّ يستحيل انفكاكه، والحال ليس كذلك، بل الارتباط عاديٌّ محض، كما سيأتي لذلك مزيد توضيح.

ولغلبة الوهم على أذهان الناس، يستنكرون قول من يدَّعي أن الارتباط عاديٌّ فيجوِّز الانقطاع بينهما.

فيذهب هؤلاء المستنكرون إلى ادعاء القول بأن الحارَّ هو الذي يؤثِّرُ في البارد فيعدِّل من برودته فيقللها، وكذا العكس، ويعتقد أن هذا التأثير لازم عقلاً ما دام الحارُّ حارًّا والبارد بارداً.

والتحقيق أن الأمر ليس كذلك، بل المؤثر في الوجود والعدم إنما هو الله تعالى لا نفس طبيعة الحارِّ والبارد، فالله تعالى يخلق حالة وسطاً وهي انكسار صولة الحار بالبارد، وصولة البارد بالحار، فوجود الحرارة والبرودة إنما هو بقدرة الله تعالى، ولهذا نقول: إن الارتباط بينهما أمرٌ عاديٌّ وليس راجعاً إلى ذات الحار والبارد.

أقسام الحكم العادي

بينا أن الحكم العادي هو الحكم بالاقتران نتيجة التكرار، وقد يكون الاقتران بين عدم ووجود أو وجودين أو عدمين، فلهذا ذكر العلماء أقساماً أربعة بناءً على ملاحظة أطراف الاقتران.

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(وأقسامه:

- ربط وجود بوجود، كربط وجود الشِّبَع بوجود الأكل.
- وربط عدم بعدم، كربط عدم الشبع بعدم الأكل.

- وربط وجود بعدم، كربط وجود الجوع بعدم الاكل.
- وربط عدم بوجود، كربط عدم الجوع بوجود الاكل.)

أقول:

فأنت تربط بين وجود المسبَّب ووجود السبب، وبين عدم المسبَّب وعدم السبب، وتربط بين وجود نقيض المسبَّب وعدم وجود السبب، وبين عدم نقيض المسبَّب ووجود السبب.

فائدة:

للحكم العاديّ سبب وشرط ومانع، مثال سبب الحكم العاديّ الأكل للشبع، ومثال شرطه عدم الشهوة بالكلية، ومثال مانعه وجود الشهوة الكلية.

فما دمت مشتهياً للأكل فلا يحصل الشبع، فهي مانع له، ولا تشبع إلا إذا انتفت الشهوة الكلية، لأنك ما دُمْتَ مشتهياً ستظل تأكل، ومعنى هذا أنك لم تشبع بعد.

الحكم العقلي

معرفة أحكام وخصائص الحكم العقلي من أهم المهمات، إذ عليه تنبني المعارف كلها، وكل العلوم تستمد في بعض مستوياتها من الأحكام العقلية، وأصل الحكم العقلي لا يستطيع أحد أن يتجاهله في معارفه، سواءً كان من أهل الأديان السماوية أم كان من الملحدين أو الكفار. وقد اهتم علماء أهل السنة ببيان الحكم العقلي وأقسامه وأحكامه، ووضحوا ضرورته.

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(وأما الحكم العقلي، فهو إثبات أمرٍ أو نفيه مِن غير توقفٍ على تكرُّرٍ ولا وضع واضع).

أقول:

العقل لغة: الضبط والمنع، ومنه قوله تعالى "وما يعقلها إلا العالِمون" العنكبوت ٤٣ قال السمين الحلبي في عمدة الحفاظ (٣ / ١٠٧): "أي لا يتدبرها ويفهم غرضها ويطابق بينها وبين ما ضُرِبَت له إلا مَن اتَّصف بالعلم دون الجهلة. وأصل العقل: الحبسُ، يقال: عقلت البعير أعقلُه عقلاً: قيَّدتُه بما يحبسه عن الانبعاث، وسُمِّي عقل الإنسان لأنه يمنعه ويحبسه عن محذورات، والعقال: ما يُعقَل به البعير.

والعقل الذي هو لب الإنسان يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم" اهـ.

فيمكن أن يقال: إن العقل اشتق من المعنى المتقدم لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل، أو أن الأصل بصاحب العقل أن يمتنع عن ذلك، لأن الإقدام على الفعل والإحجام عنه ليس راجعاً إلى مجرد المعرفة والتمييز، بل

راجع إلى إرادة ما عرفه أو عدم إرادة ذلك، وإنما ينصرف الإنسان عمَّا يعمله إلى سواه، لأنه قد يعلم حقيقة أمرٍ ولكن ينصرف عنه لشهوته، فالإرادة في النهاية هي التي ترجح هل يريد ما علمه أو ما يشتهيه ويهواه، وذلك راجع إلى غاية الإنسان من عمله، ولذلك نقول إن الانسان يتحرك بحسب غاياته من العمل، أي بحسب ما يريد تحصيله من العمل، فغاياته تُكسبه بعض الأمور، ومن أجل ذلك نزهنا الله تعالى عن أن يكون فعله مقيداً بغاية أو غرض.

والعقل بمعنى التعقل فعلٌ يفعله الإنسان، ويكون راجعاً إلى قوة على ذلك الفعل، وهي الملكة الراسخة في النفس، وبعض العلماء يطلقون اسم العقل على النتيجة القريبة لتلك الملكة والقوة، وهذه النتيجة القريبة هي العلوم الضرورية التي تحصل في الإنسان نتيجة هذه الملكة أو لأدنى استعمال لها.

والأصل في الإطلاق أن ينطلق اسم العقل على تلك الملكة لاكتساب المعارف والعلوم المميزة للحق عن الباطل والنافع عن الضار، واستعمالُها في ذلك هو فعل للنفس بلا شك، فقد يطلق اسم العقل على ذلك الفعل النفساني، أي نظر النفس في الأمور بناءً على تلك الملكة، والإنسان في أحواله قد يلتزم بما يتوصل إليه من معارف، والتزامه بذلك يكون عملاً للنفس من حيث الإذعان والخضوع للمعرفة، وعملاً للجوارح من حيث تنفيذ لوازم المعرفة، فمن عرف أن الصلاة واجبة، تخضع نفسه لهذه المعرفة، وهذا هو الإذعان، وهو فعل نفسيٌّ إرادي، ومن علم وخضع لذلك، فإنه ينبعث بفعل إرادي آخر إلى الصلاة بتحصيلها في الواقع الخارجي بتحريك جوارحه، وهذا فعل إرادي آخر.

ومَن لاحظ هذا المعنى الأخير، فقد يطلق اسم العقل والعاقل على من عرف الحق وميزه عن الباطل وعمِل به، أما من لم يعمل به، فينفي عنه اسم العقل، من حيث إنه لم يلتزم بلوازم تعقله.

إذن، إذا عرفنا هذه الجهات، فلا يُستغرب إن وجدنا بعض العلماء يطلقون اسم العقل على الملكة وبعضهم على بعض المعارف والعلوم، وبعضهم على الالتزام بما علم، فلكل واحد منهم مأخذ ومستند كما رأينا.

والتكليف متوقف على وجود تلك الملكة لا على العلوم من حيث هي علوم، ولا على الالتزام بالعلوم، لأن الالتزام هو المقصود من التكليف فلا يكون شرطاً له، وقد يقال إن التكليف متوقف على العلوم الضرورية، فمن لم يحصل في نفسه تلك العلوم لخلل وعيب إما في دماغه أو اختلال خلقي كالمجنون، فلا يكلف. فنقول نعم هذا صحيح، فإنا إنما صححنا التكليف لوجود الملكة بشرط سلامة البدن والخلقة وكل من كان سالماً في ذلك، لزم حصول العلوم الضرورية عنده بلا ريب، إذ هذا معنى كونها ضرورية.

وقد يكون بعض الناس متصفين بالملكة، وليس في خلقتهم عيوب، بل تكون أعضاءهم كالدماغ والارتباط النفسي بالجسد سليمة، ومع ذلك ينكرون العلوم الضرورية البديهية، كالسوفسطائية والعنادية، وغيرهم فهؤلاء لا يرتفع عنهم التكليف قطعاً، لأن أصل شرط التكليف الكافي حاصل لهم، وأما إنكارهم البديهيات فهذا راجع إما إلى سوء تصرف بملكاتهم أو عناد أو غيره، فهو راجع إلى أفعال اختيارية منهم، فهم يحاسبون عليها ويلحقهم الجزاء.

ولذلك قال العلماء إن السوفسطائية المنكرين للبديهيات عقلاء، وإنما أطلقوا عليهم اسم العقلاء من جهة حصول الملكة مع سلامة الآلات عندهم، ولم ينفوا عنهم اسم العقل المستوجب لصحة التكليف، بسبب إنكارهم المقصود للبديهيات. ومع ذلك فإنا نقول إن السوفسطائية مخالفون للحق وللعلوم البديهية وإن عقائدهم باطلة، ولا تناقض بين هذا وذاك كما يظهر بأدنى نظر.

فالمقصود إن يإثبات كون السوفسطائية عقلاء إثبات كونهم مكلفين

وإلزامهم بلوازم مذهبهم، فإن أنكروا معلوماً من الدين بالضرورة كفروا. وبعض السوفسطائية يتصورون أنهم بإنكارهم البديهيات يخرجون عن عهدة التكليف فلا يؤاخذون أصلاً، لأنهم يتساوون مع مَن لم تحصل فيه العلوم الضرورية لخلل في أعضائه أو نحوها، ولكن هذا الزعم باطلٌ لما ذكرناه.

وقد تبين مما مضى أن من توهم من القدماء أن العقل جوهر، فهذا وهم باطل، وقد ذهب إلى هذا القول بعض الفلاسفة، معتمدين على بعض القواعد التي لم تُسلَّم لهم كالعلة والمعلول، والقول بالفيض الإلهي، وبعض الإسلاميين زعم أن العقل جوهر اغتراراً بما ورد من أحاديث باطلة لا تصحّ، كالحديث المروي عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أول ما خلق الله العقل، قال له: أقبل، فأقبل. ثم قال: أدبر، فأدبر. ثم قال له اقعد، فقعد. ثم قال له: قم، فقام. فقال: وعزتي وجلالي ما خلقتُ خلقاً ولا شيئاً أعز عليَّ منك، بك آخذ وبك أُعطي". وفي بعض الروايات: "بك أُعبَد وبك أُعصى"، فقال: ولو كان عرضاً ما تأتّى منه هذه الحركات التي لا تكون إلا للجواهر"، فهذا استدلال باطل، لبطلان الحديث. ولو صح لما كفى لإقامة مثل هذا الحكم عليه وَحْدَه، إذ يحتمل سياق الحديث إرادة المجاز، وأن المخاطب وإن كان العقل، ولكن المراد به كل من يتصف بالعقل.

والمعتبر عند علماء أهل السنة أن العقل ليس بجوهر قائم بنفسه، كما ذكرنا، وقد ذهب بعض الكتاب المعاصرين إلى نسبة القول بجوهرية العقل إلى المتكلمين، وهذا وَهْمٌ منه، لا يصح ولا يُسَلّمُ له.

نكتة: بين العلم والعقل

بحث العلماء في أفضلية العقل على العلم، والعكس، فقالوا: أيهما أفضل العقل أو العلم.

وذهب العديد منهم إلى أن العلم أفضل، واحتجوا بحجج أشهرها أن الله يتصف بالعلم، ولا يقال له عاقلٌ. ولو نظرنا من جهة أصل معنى العلم والعقل لوجدنا أن العقل كملكة غير مقصود لذاته، بل مقصود للعلم، وأنه من حيث هو ملكة لا ينتفع به ما لم يُحَرَّكْ ويستعمل، فمجرد كون الإنسان عاقلاً لا يستلزم كونه أفضل أو فاضلاً، بل إذا كان عاقلاً فلم يستعمل عقله ليعلم، فهذا يعود عليه بالقبح والمذمَّة، ولا ريب أن العلم بالنسبة للإنسان أفضل من مجرد العقل، لأن العلم فيه عقل وزيادة. فلا يصح للإنسان أن يُغتَر بمجرد كونه قادراً على التعلم، فيذهب إلى الاغترار بمجرد هذه الملكة، بل العالم أنفع من مجرد العاقل بلا علم.

جهة وصف الأحكام بالعقلية

لقد بيَّنا فيما سبق أن المقصود بوصف الأحكام بكونها عقلية أن مجرد العقل كافٍ في إدراك هذا الحكم، إمَّا مع فكر ونظر فيسمى الحكمُ نظرياً، أو دون فكره ونظره فيسمَّى ضرورياً وبديهياً، ويتوقف على تصور طرفي الحكم فقط.

وبعض العلماء يقولون كل العلوم القطعية ضرورية، فيسوون بين الضروري والقطعي بمعنى لا تردد فيه، ويقولون: بعض الضروريات يتوقف حصولنا عليها على فكر ونظر فهذه هي النظرية، وبعضها لا يتوقف على ذلك وهذه هي البديهية. وهذا فرق لطيف.

ويطلق على الحكم أنه عقليٌّ أيضاً، إذا كان ثابتاً لموضوعه لذات الموضوع، أي إذا كانت ذات الموضوع كافياً في إثبات الحكم، وحينئذ فتسمى الأحكام ذاتية لهذا المعنى، وعقلية لعدم توقف العقل في دركها على غيره.

بيان تعريف الحكم العقلي

الحكم العقلي هو عبارة عن إثبات أمر كإثبات القدم الذاتي له تعالى، وكإثبات أن الواحد نصف الاثنين، وكالتحيز صفة ذاتية للجرم، وفي معنى الإثبات النفي كنفي الحدوث عن الله تعالى، وكنفي أن الواحد نصف الأربعة، بحيث يكون هذا الإثبات والنفي غير متوقف على تكرُّر، وإلا لدخل الحكم العادي، وأن يكون أيضاً غير ثابت بوضع واضعٍ، أي جَعْلِ جاعلٍ، وهذا القيد يخرج به الحكم الشرعي.

فالحكم العقلي إدراك نَفسيّ يحصل به إما الإثبات أو النفي، وقد يقال إنه فعل، وعلى كلٍّ فهو: بلا توقف على شرعٍ ولا عادةٍ وتجربة، بل يكون منشأه ومستنده هو فهم العلاقات الذاتية بين الأمرين أي بين الأمر وما تثبته له أو تنفيه عنه، فإن الله تعالى خلق الإنسان وعنده هذه الملكة التعقلية، ومن المعلوم أن الملكة غير الحاصل بالملكة، وليس كل ما زعم الإنسان أنه حاصل بنفس الملكة، فإنه يكون فعلاً قد حصل بها. لأن الإنسان كما يعرض له الغلط في استعمال ملكاته الجسمانية فكذلك يعرض له الغلط في استعمال ملكاته العقلية والنفسية، فقد يختلط الأمر عليه فيظن أن الحكم الذي حصل عليه هو محض التأمل العقلي، ولكن قد يكون متأثراً بعوامل نفسية وهو غافل عن ذلك، وكذلك فبما أننا لا نستطيع أن نعلم ما حصل عند الإنسان من نتائج النظر الحاصل في نفسه إلا إذا أخبرنا هو عنها بكلامه، وكلامه فِعلٌ آخر قد يحصل فيه الأخطاء العديدة من جهة عدم وفائه بالإخبار والبيان عما في نفسه، وهذا الكذب قد يكون مقصوداً كما لا يخفى، وقد يعرض غير ذلك من أمور ينشأ عنها الاختلال.

ولذلك كله فقد وضع العلماء علوماً آليةً تضبط العملية الفكرية، كعلم

المنطق وعلم الأصول، فإن الإنسان إذا ادَّعى أنه توصل إلى حكم معين بنظر عقلي أو نظر صحيح، فيجب عليه أن يبرهن على ذلك، بإظهار أن هذا الحكم يمكن التوصل إليه باستعمال هذه القواعد المبينة في العلوم الآلية المذكورة، وإن لم يستطع رُدَّ قوله. فهذه العلوم هي مناهج النظر الصحيح.

ولهذا المعنى جاء تجويز التقليد خاصة في الفقه، فإن بعض الناس لا يستطيعون أن يسبروا غور المناهج العلمية، ليقيسوا صحة الآراء ويميزوها عن السقيم، لانشغالهم عن ذلك بأمور أخرى، أو لضعفٍ في نفوسهم أو غير ذلك، فهؤلاء يجب عليهم أن يبذلوا جهدهم للبحث عن عالمٍ مجتهد ثقةٍ عَدلٍ، ليسألوه ويَتَّبِعوه فيما قال. فأما اشتراط علمه واجتهاده فهو بَيِّن، وأما اشتراط عدالته فلضمان أنه لا يخبر إلا بالصدق عمَّا حصل في نفسه من معارف وعلوم، وإلا فلو كان غير عَدْلٍ، لم نأمَنْ أن يكذب في الإخبار عمّا انقدح في ذهنه، أو عمَّا قام به، فقد لا يكون قد قام بالنظر الصحيح بل غالط مغالطة أو اتبع هواه، ثم يزعم أنه قد قام بأصول النظر وطبقها والتزم بها، وهذا الأمر لا سبيل للعامي إلى تجنب الوقوع فيما يزعمه الزاعمون من النظر ونتائجه، على حسب قدرته ووسعه إلا بامتلاك وسائل تكشف عن عدالة العالم. والكشف عن علم العالم وأمانته وعدالته أمور مقدورة للعوام غير المختصين بدقائق العلوم والمعارف، ولذلك يجزئ العامي ذلك. وهذا كله مُبَيَّن في علم أصول الفقه في باب الاجتهاد والتقليد وحال المفتي والمستفتي على وجه الإحاطة.

وقد كثر في هذا الزمان مُدَّعو الاجتهاد، ومدَّعو النظر العقلي فصارت الإحاطة بالعلوم الآلية الضابطة للمناهج النظرية والعملية ألزم وأوجب.

وقد نشأ بعض المُدَّعين الذين ينكرون كثيراً من أصول الدين وقواعد الإيمان يزعمون أنهم مجتهدون، وأن قولهم وحكمهم في هذا المقام معتبر

كحكم الشافعي وأبي حنيفة، فضلاً عن ظهور طوائف من الجهلة الذين تنطَّعوا ونصَّبوا أنفسهم مجتهدين وصار لهم أتباع وجعلوا يناطحون أئمة الدين. وهذا كله من ضعف الاهتمام بالمناهج الفكرية النظرية.

ولما كان الناس يفكرون وينظرون في أنفسهم، وهم يعلمون أن غيرهم إنما يعتبر نظرهم وحكمهم على الأشياء ويأخذ به إذا كان عقلياً ملتزماً بالقواعد الصحيحة، فإن هؤلاء يصفون ما توصلوا إليه من أحكام بأنها أحكام عقلية محاولين بذلك اكتساب ثقة الناس وتسليمهم بها، ومتابعتهم عليها. ولكنا عرفنا أن الأمر لا يثبت بمجرد زعمهم، بل لا بُدَّ من مراجعة ما قالوه ومطالبتهم بالدليل، ثم محاكمة كلامهم، فإن ثبت صحة دعواهم قُبلت وإلا رُدَّت ولم يلتفت إليها عند العقلاء.

ومن هذا تعرف لماذا يوجد بين الناس نظريات عديدة، توصف كل واحدة منها بأنها عقلية، والواقع أنها متعارضة متخالفة، ينقض بعضها بعضاً، فمن لم يلتفت إلى جهة وصف كلٍّ منها بأنها عقلية حَسِبَ أنَّ العقلَ في جَوهَرِهِ وَحَقيقَتِهِ مُتعارض متناقض، أو أنه لا يوجد مقياس صحيح تقاس به العلوم والمعارف، فقد يلزم عنده إنكار نتائج وفائدة الأنظار العقلية من أصلها، وقد يقول بالسفسطة والمعاندة، وقد ينكر أصل فائدة النظر. ولكنه إذا التَفَتَ إلى ما قُلْناهُ عَرَفَ حقيقَةَ الأمرِ، وأنَّ ما زَعَموا أنه عَقْلي فقد لا يكون كذلك، وأن تسميته بأنَّه عقليٌّ إنما هي تسميةٌ مُدَّعاةٌ من صاحبه، وهي نفسها دعوى يلزمها الدليل.

فنخلُصُ مِن هذا كله إلى أن العقولَ في نفْسِها يستحيل أن تتناقض، وكذلك نتائج العقول الصحيحة لا تتناقض، ومِن هنا وجب البحث والنظر، ونقد الآراء وبيان صحيحها مِن سقيمها.

هل الخطاب القديم مجعول؟

سؤال:

قد يقول قائل: كيف يصحُّ أن يقال إن الحكم الشرعي حاصِلٌ بالوضع أي الجعل والإرادة والحال أنه خطاب الله تعالى القديم، والقديم ليس بمجعول ولا موضوع؟

الجواب:

أجاب بعض العلماء عن هذا السؤال بأن المراد بالحكم الشرعي هو التعلق التنجيزي لا عين الخطاب القديم، والتعلق التنجيزي ليس بقديم، وإطلاق الحكم الشرعي على التعلق التنجيزي مشهورٌ عند الفقهاء والأصوليين.

ويظهر لي أن هذا الجواب ليس دقيقاً كفاية، لأن المقصود بالحكم عند الأصوليين هو نفس الخطاب، وما قاله لا يصح بناءً على ذلك. وأيضاً فإن التنجيزي قد يكون هو التعلق المعنوي القديم، بناءً على تقدير المكلف، وهذا كما هو ظاهر لا يتوقف على وجود المكلف. ولو فرضناه التعلق التنجيزي بنفس المكلف حال وجوده، فهذا لا يقال إنه عين الحكم بل إنه تعلق تنجيزي للحكم وإلا صار الحكم مجرد نسبة بين الشارع والمكلف الموجود، أي أن هذين الطرفين لابُدَّ منهما لتحقق النسبة، وهذا باطل لما قلناه مِن أنَّ الخطاب الذي هو الحكمُ قديمٌ. وأيضاً، فإن نفس التعلق التنجيزي لا يستلزم نشوء الحكم بل هو نتيجة له، وقد يمكن الجواب بوجه آخر، فتفكر.

فالجواب المحقق أن يقال:

إن الحكم هو نتيجة أمرين الأول الإرادة الإلهية والثاني الكلام النفسي، فالحكم من حيث ذاته أي ترجيح هذا النسق من النظام المؤلف من الأحكام

الشرعية على غيره من الأنساق المحتملة عقلاً، إنما هو نتيجة مباشرة لكون الله تعالى مريداً. وهذا هو عين الجعل والترجيح. وأما التعبير عن هذا الجعل والبيان والدلالة عليه فإنه يتم بالكلام وما يدلُّ عليه. فالكلام عينه قديم من حيث هو صفة لله تعالى، وأما الحكم المدلول عليه فهو مدلول الكلام وهو مجعول بالإرادة فالأحكام الشرعية مجعولة بهذا المعنى، وهي مُخَصَّصَةٌ بإرادة الله تعالى، فتأمل.

(اقسام الحكم العقلي)

الشروع في بيان الحكم العقلي بعد شرح مفهومه وبعض ما يتعلق به من أحكام كما مَرَّ، مناسب للترتيب الطبيعي الذي يساعد المتعلم على متابعة العلم والتدرج فيه.

قال الإمام السنوسي:

(وأقسامه ثلاثةٌ: الوجوب والاستحالة والجواز.)

أقول:

الوجوب: هو عبارة عن نفي قبول العدم.

والاستحالة: عبارة عن نفي قبول الوجود.

الجواز: عبارة عن قبول الوجود والعدم.

وقد بحث العلماء في مسألة تقسيم الحكم إلى هذه الأقسام، هل هو من تقسيم الكل إلى أجزائه أم هو من باب تقسيم الكلي إلى جزئياته.

وقبل أن نبين ماذكروه، يلزم أن نوضح الفرق بين هذين النوعين من التقسيم[1].

تقسيم الكل إلى أجزائه:

هو تحصيل حقيقة الشيء بذكر أجزائه التى يتركب منها، وذلك كقولك الكرسي: خشب ومسمارٌ، وقولك الشجرة: جذع وأغصان وجذور، ونحو ذلك.

---

(١) هذه الفروق والتعريفات استفدناها من كتاب (رسالة الآداب في علم البحث والمناظرة) لمحمد محي الدين عبد الحميد.

تقسيم الكلي إلى جزئياته:

هو ضَمُّ قيودٍ متباينةٍ أو متخالفةٍ إلى المَقْسِم، لتحصيل أقسامٍ متباينةٍ أو متخالفةٍ بعدد تلك القيود، وذلك كقولك: "الكلمة إن لم تَدلَّ على معنى في نفسها فهي الحرفُ، وإن دلَّت على معنىً في نفسها فإن كان الزمن جزءاً من معناها فهي الفعل، وإن لم يكن الزمن جُزءاً من معناها فهي الاسم. ومثل قولك: "الحديث إن أضيفَ إلى النبي صلى الله عليه وسلم فهو المرفوع، وإن أضيف إلى التابعي فهو المقطوع"، ونحو ذلك.

الفرق بين النوعين:

الفرق بين تقسيم الكل إلى أجزائه، وتقسيم الكلِّي إلى جزئياته مِن وجهين:

أحدهما: أنه لا يجوز لك في تقسيم الكل إلى أجزائه أن تُدخِل بَيْنَ الأقسام حرفَ الانفصال، وهو "إمَّا"، ولا حَرْفاً آخر يدل على ما يدل عليه، وذلك جائز في تقسيم الكلِّي إلى جزيئاته.

تقول: الخطُّ إما مستقيم وإما مُنحَنٍ وإما مُنْكَسِرٌ. وتقول: الكلمة إما اسم وإما فعل وإما حَرْف.

وتقول: الموجود إما ممكنٌ وإما واجبٌ.

ولا يسوغ لك أن تقول: الحصيرُ إما خيط وإمَّا سَمَار[1]، ولا أن تقول الكرسيُّ إما خشبٌ وإمَّا مسمَار ، ولا أن تقول: الهواء إما أوكسجين وإمَّا إيدروجين.

الثاني: أنه يجوز لك أن تخبر بالمَقْسِم عن كل قِسْمٍ بمفرده في تقسيم الكليّ

---

(١) السَّمَار نبات عشبي من فصيلة الأَسَلِيات، يَنبُتُ في المناقع والأراضي الرطبة ويستعمل في صنع الحُصُر والسِّلال.

إلى جزئياته، ولا يجوز لك في تقسيم الكل إلى أجزائه إلا أن تجمع الأجزاء كلها وتربطها بواو العطف، ثُمَّ تُخبِرُ بالمَقْسِم عَنْها كلها.

تقول: الاسم كلمة، والفعل كلمة، والحرف كلمة.

وتقول: الممكن موجودٌ، والواجبُ موجودٌ.

ولا يجوز لك أن تقول: الخيط حصير، ولا أن تقول الأوكسجين هواء، ولا أن تقول الكرسيُّ خشب.

ولكن يجب عليك أن تقول: الخيط والسَّمار حصير. وتقول: الجذع والأغصان شجرة، وتقول: الأوكسجين والإيدروجين هواء. وتقول الخشب والمسمار كرسيٌّ وهلمَّ جرا.

شروط صحة تقسيم الكل إلى أجزائه:

لصحة التقسيم شرطان:

الأول: أن يكون حاصراً، ومعنى ذلك أن يكون جامعاً لجميع أجزاء المَقْسِم بحيث لا يخرج عنه منها قِسْمٌ، وأن يكون مانعاً من دخول قسم آخر ليس من أقسام المقسم.

الثاني: أن يكون كل قسم مبايناً لجميع ما عداه من الأقسام، ومبايناً أيضاً للمقسم بالنظر إلى الحمل لا بالنظر إلى التحقق الخارجي.

ألا ترى أنه لا يجوز لك أن تحمل الهواء على الأوكسجين ولا الحصير على السمار، فتقول: الأوكسجين هواء، أو السمار حصير، لأن حقيقة الهواء غير حقيقية الأوكسجين وحقيقة الحصير غير حقيقة السمار، ومع هذا فإنه كلما تحقق الحصير خارجاً تحقق السّمار، لأنه جزءٌ منه ، ووجود الكل لا يحصل إلا بوجود جميع أجزائه، وكذلك فالأوكسجين جزء من الهواء لا جميع حقيقة الهواء ،

والهواء لا يوجد خارجاً إلا بالأوكسجين لأنه جزؤُهُ.

شروط صحة تقسيم الكلي إلى جزيئاته:

يشترط له ثلاثة شروط:

الأول: أن يكون حاصراً، ومعناه أن يكون جامعاً لكل الأقسام العقلية إن كان عقلياً والموجودة في الخارج إن كان استقرائياً[1]، وأن يكون مانعاً من

---

(١) تقسيم الكلي إلى تقسيمات متعددة كل تقسيم منها باعتبارٍ، منها:
بالنظر إلى تباين الأقسام وتخالفها ينقسم إلى حقيقي واعتباري.
وبالنظر إلى انحصار المقسم فيما يذكر من الأقسام ينقسم إلى عقلي واستقرائيّ.
التقسيم الحقيقي: هو ما كانت الأقسام فيه متباينة عقلاً وخارجاً، على معنى أن العقل قَد حَدَّ لكلٍ قسمٍ منها حقيقة تباين حقيقة ما عداه، ولا يكون في الخارج شيء واحد يمكن أن تتحقق فيه الحقائق المتباينة ولو باعتبارات مختلفة. مثاله تقسيم الزاوية إلى حادة وقائمة ومنفرجة، فلكل قسم حقيقة تميزه عن غيره، ويستحيل أن توجد زاوية تكون حادة ومنفرجة وقائمة.
التقسيم الاعتباري: هو ما كانت الأقسام مختلفة في العقل وحده، ولكن من الممكن أن يوجد في الخارج شيء واحد تتحقق فيه حقائق الأقسام باعتبارات مختلفة، مثال ذلك تقسيم المناطقة الكلي وهو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كالإنسان والجسم والحيوان، إلى نوع وجنس وفصل و خاصة وعرض عام، فكل واحد له عند العقل حقيقة تميزه ويتميز بها في نفسه، ولكن قد وجد في الخارج شيء جنساً باعتبار، ونوعاً باعتبار، وفصلاً باعتبار، وخاصةً باعتبار وعرضاً عاماً باعتبار، وذلك الشيء هو "المُلَوَّن" فإن الملوَّن جنس بالنظر إلى الأخضر والأسود والأحمر، فأنت تقول في تعريف الأحمر: هو الملوَّن بالحُمْرَة، والملوَّن نوع بالنسبة للمكيَّف، فالمكيَّف يَتَنوع إلى ملوَّن ومشموم وملموس، ويكون الملون فصْلاً بالنظر إلى الكثيف لأنه يميزه عن اللطيف، فالكثيف جسم ملوَّن. والملوَّن خاصة بالنسبة إلى الجسم فما ليس جسماً =

دخول قسم من أقسام غير المقسم فيه.

الثاني: أن يكون كل قسم أخصَّ مطلقا مِن المقْسِم، فلا يجوز أن يكون بعض الأقسام مساوياً للمقسم أو أعمَّ مطلقاً منه أو مبايناً أو أعم أو أخص من وجه منه.

الثالث: أن يكون كل قسم مبايناً لما عداه من الأقسام، فلا يجوز أن يكون بعض الأقسام مساوياً لبعضها، أو أعمَّ مطلقاً أو من وجهٍ منه، أو أخَصَّ مطلقاً أو من وجه منه.

والتباين في التقسيم الحقيقي يجب أن يكون عقلاً وخارجاً، وأما في الاعتباري فيكون في العقل فقط.

فإذا استكمل التقسيم شروطه كان صحيحاً ولا يعترض عليه بالفساد، وإذا اختل شرط منها لم يكن صحيحاً وورد عليه الاعتراضات بحسب النقص.

فاذا تمَهَّدَ لنا هذا، بمعرفة القسمة وأقسامها وأحكامها، فلنرجع إلى النظر

كالهواء ليس ملوناً، ويكون الملون عرضاً عاماً بالنسبةِ إلى الحيوان، وكذلك الحيوان فهو جنس للإنسان ونوعٌ بالنسبة إلى الجسم.

التقسيم الاستقرائي: ما يجوِّز العقل فيه النظر إليه دون ملاحظة الخارج وجود قسم آخر غير الأقسام المذكورة، ولكن إذا نظر إلى الموجودات، ولاحظ أنه لم يوجد بعد التتبع والاستقصاء غير الأقسام المذكورة قضى بانتفاء جواز قسم آخر، كتقسيم العنصر إلى الماء والتراب والهواء والماء.

وكتقسيم المبتدأ إلى ظاهر ومضمر، والخبر إلى مفردٍ وجملةٍ وشبه جملةٍ.

التقسيم العقلي: هو ما يجزم العقل فيه بانحصار المقسم في أقسامه بمجرد النظر في القسمة كقولنا: العدد إما زوجٌ أو لا وهو المفرد، وكقولنا المعلوم إما موجودٌ أو لا. وكقولنا: الممكن إما جوهرٌ أو لا. [انظر: رسالة الآداب ص١٥-١٦]

في قسمة الأحكام لنعرف من أي نوع هي.

قال بعض العلماء:

تقسيم الحكم العقلي إلى الثلاثة المذكورة ليس من تقسيم الكل إلى أجزائه، ولا إلى جزئياته، أمّا الأول فهو ظاهر، وإلا لم يكن كل واحد منها حكماً بانفراده، ثم الوجوب وما بعده ليست أجزاء للحكم وإنما أجزاؤه: المحكوم عليه، والمحكوم به، والنسبة ووقوعها، ولكن لا يخفى وجود نظر في كون هذه أجزاءً.

وأما امتناع كون التقسيم من باب تقسيم الكلي إلى جزئياته، فلأنه لا يصح حمل المقسم أي الحكم العقلي على كلٍّ من الأقسام، إذ لا يصح أن يقال: الوجوب حكمٌ عقليٌّ، وكذا البقية، لأنه لا شيء من الحكم العقلي المفسَّر بأنَّهُ إثبات أمرٍ لأمرٍ أو نَفيه بوجوب، ولا استحالة، ولا جواز، فلا يصح صِدقُه على شيءٍ منها، أي حمله عليها أي الإخبار به عن كل واحد منها[1].

وأما بيان أن هذا التقسيم ليس من قبيل تقسيم الكل إلى أجزائه، فلأن الوجوب وما بعده ليس أجزاءً للحكم المذكور، وإنما أجزاؤه المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة ووقوعها، على ما فيه.

وحاول جماعة تصحيح جعله من قبيل الأول فأجاب بعضهم بتقدير مضافٍ في الأول أي إن متعلق الحكم الوجوب الخ، وبعضهم بتقدير مضاف في الثاني أي إثبات الوجوب وإثبات الاستحالة وإثبات الجواز.

---

(١) هذه المناقشات في قسمة الأحكام ووجهها وما دار فيها اعتمدنا فيها على ما ذكره العلامة الشرقاوي في حاشيته على شرح الهدهدي على السنوسية الصغرى (أم البراهين) صفحة ١٧-١٨.

وفي هذين الجوابين نظر:

أما الأول: فلما يلزم عليه من الإخبار بخاصٍ عن عامٍّ، إذ متعلق الحكم كما يصدق بالوجوب مثلاً الذي هو المحمول يصدق بالموضوع والنسبة ووقوعها أو لا وقوعها على ما مَرَّ.

وأما الثاني: فلأن بعض العقائد خارجة عن هذه الثلاثة، كقولك الله قادر، أو موجود، أو الواحد نصف الاثنين، فليس في ذلك إثبات وجوب ولا غيره، مع أنه حكم عقلي.

ويمكن أن يجاب بأن المراد إثبات الوجوب أعمّ من أن يُعَبَّر عن الوجوب بذلك العنوان، كقولك: قدرة الله تعالى واجبة، أو يعبر عنه بما اتصف به أي الوجوب، كقولك الله قادر، فإن القدرة متصفة بالوجوب. وكذا يقال في الاستحالة والجواز، فهذه الثلاثة وإن لم يتعين في الحكم العقلي كونها محكوماً بها لصدقه حيث لا تذكر كما مَرَّ، لكن لا بُدَّ منها في نفس الأمر. وبعضهم أجاب بأن المنحصر في الثلاثة وصف الحكم أو الحكم باعتبار وصفه، فوصفه إما وجوب أو استحالة أو جواز، أي لا يخلو من الاتصاف بواحد منها.

وفيه نظر، لأن الحكم بمعنى الإثبات أو النفي لا يتصف بالوجوب والاستحالة أصلاً، إذ هو ممكن، فوصفه دائماً الإمكان. نعم، هي أوصاف لمتعَلَّقِهِ كالقدرة والإرادة، وثبوتهما له تعالى.

فالأحسن أن يجعل الحصر من قبيل الثالث، وهو عدم الخروج، كقولك انحصر حكم الأمير في البلدة الفلانية، وانحصرت فكرتي في ذنوبي، بمعنى أن حكم الأمير لا يتجاوز تلك البلدة وفكرتي لا تتجاوز ذنوبي، وإن لم تكن البلدة والذنوب أجزاء ولا جزئيات للحكم والفكرة وكذلك ما هنا.

فالمعنى أن الحكم العقليَّ لا يخرج عنها، لا لأنها جزئيات ولا أجزاء له، وإنما هي أوصاف لمتعلقه، أعني النسبة الحكمية، أو المحكوم به كما مَرَّ.

إذن يصح أن يقال: إثبات الوجوب أو إثبات الاستحالة، أو إثبات الجواز، حكم عقلي.

ويصح أن يقال: الوجوب أو الاستحالة أو الجواز متعلق الحكم العقلي.

فوجه الحصر في الثلاثة:

أن كل ما يحكم به العقل إما أن يقبل الثبوت فقط فهو الواجب، أو يقبل النفي فقط، فهو المستحيل، أو يقبلهما معاً فهو الجائز.

(تعريف الواجب العقلي)

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه، إما ضرورةً: كالتحيز للجرم، مثلاً وإما نظراً: كوجوب القِدَمِ لمولانا جلَّ وعلا).

أقول:

بعد أن ذكر قسمة الأُحكام العقلية، شرع في تعريف كل واحد منها مع ذكر مثالٍ له. فابتدأ بالواجب.

وضحنا أن العقل ملكة خلقها الله تعالى في الإنسان يميز بها الأمور، ونظراً إلى أن وجود الإنسان غير كامل، فهذه الملكة لا تستطيع الإحاطة بجميع حقائق الأمور، لقصور الآلآت، والأحكام العقلية هي نسب يثبتها العقل، أو الإنسان من حيث إنه عاقل، للأشياء التي يحكم عليها بها، فإذا قال: واحد وواحد، اثنان، وهذا واجبٌ، فإن الحكم بالوجوب هنا راجع إلى إدراكه نفس هذه القضية المذكورة، فالعقل يجزم من حيث إنه مُدْرِكٌ أن النسبة المذكورة ثابتة، وأنها يستحيل انتفاؤها ، في نفس الأمر، لا بالنظر إلى العقل فقط، فلا يصح القول: إنها صحيحة بالنسبة للعقل الإنساني، وربما تكون غير صحيحة لغيره، فإن هذا القول يبطله نفس العقل ويرفضه.

والعقل راجع بنحو من الأنحاء إلى عين الوجود. بمعنى أن ما يثبته العقل إنما هو أوصاف ثابتة لعين الوجود الذي يفترضه، فلذلك نقول: إن الأحكام العقلية هي في الحقيقة أحكام ذاتية لنفس ما نثبتها لها. ولذلك يستحيل أن تتغير هذه الأحكام ما دامت الذات هي، وكذلك يستحيل فرض اختلافها

باختلاف الحاكم والعاقل أو العالم، لأن العقل هُنا وظيفته الكشف عن الحكم الثابت في نفس الأمر. وليس إلحاق حكم واختراعه لأمر يفترضه.

فالمقصود إذن، بأن الواجب ما لا يتصور العقل عدمه، ليس هذا الأمر ثابتاً بقيد العقل، بمعنى أنَّ ما نسميه واجباً فإنما نسميه كذلك لأنا ننظر بعقولنا هذه، ولو نظرنا فيه بغير عقولنا، أو لو فرضنا النظر في عقل موجود آخر، فقد يكون الحكم مختلفاً، فهذا الافتراض غير صحيح مطلقاً، وهو يؤدي إلى السفسطة وإنكار العلوم كما هو واضح.

ومن علم أن الحكم العقلي إنما هو في حقيقة الأمر اكتشاف الحكم الثابت للمحكوم عليه في نفس الأمر، يعلم أن افتراض اختلاف الأحكام، مع صدقها، باختلاف الناظر أمرٌ باطل لا ينبني على شيء.

فلذلك نقول: إن عمل العقل في المجال الذي يعمل فيه إنما هو الكشف عما هو ثابت في نفس الأمر. فليس العقل منشأ لهذه الأحكام التي يثبتها، بل هو كاشف عنها مميز لها، وأما هي فهي ثابتة في نفس الأمر.

وقول المصنف "مالا يتصور في العقل عدمه "، فالمقصود بالعدم هنا الانتفاء، وليس المراد به المقابل للوجود، لئلا يتوهم أن جميع الأحكام العقلية فهي وجودية. لأنا نعلم أن بعض الأحكام العقلية إنما هي سلبُ شيءٍ عن شيء، والعقل يحكم بوجوب هذا النفي والسلب، ويجزم بعدم إمكان تصور ثبوته.

فقد تبين مما مَرَّ أن ههنا أمرين، الأول: هو مفهوم الأحكام العقلية، أي تعريفاتها أي معاني التعريفات. والثاني: الأمر الذي ينسب إليه العقل أحد هذه المفاهيم فيقول هذا واجب، وهذا جائز ممكن، وهذا محال. وهذه الأمور المشار إليها هي ما تسمى مصدوقات الحكم العقلي الذي هو الواجب والجائز والمحال، أو هي متعلَّقات الحكم العقلي الذي هو الوجوب والجواز (الإمكان)

والاستحالة.

إذن، فالعقل يشير إلى أمور لها نحوٌ من الثبوت في نفس الإنسان فيقول: هذا واجبٌ أو حكمه الوجوب وهكذا، فللمشار إليه نحو من أنحاء الثبوت عند الإنسان إذن قبل الحكم عليه. ثم ينظر العقل فيه ويحكم عليه.

وهذه الملاحظة مهمة جداً في النظر العقلي، فليس كل شيء (مفهوم) ثابت عند الإنسان يستلزم أنه جائز أو ممكن.

ولوجود هذا الفرق الدقيق، قال العلماء: إن الأمور (المفاهيم) لها نحو من الثبوت في الذهن أو الفرض التقديري، ومجرد ثبوتها في هذا النحو لا يستلزم صدقها ومطابقتها لما في نفس الأمر، والعقل عندما يفكر، وبعبارة أخرى فالإنسان عندما ينظر إنما ينظر فيما ثبت على نحو التقدير والفرض ليحكم على بعضها بالوجوب وبعضها بالإمكان وبعضها بالاستحالة.

فالحكم المعتبر ليس هو مجرد إمكان الفرض التقديري أو مجرد ثبوت تصور ما للمفهوم، بل المعتبر إنما هو ما يحكم به العقل على المفروض تقديراً.

وقد يعبر العلماء عن الأول بالوهم أو وعاء الوهم، وعن الثاني بوعاء العقل، ولما استعاروا للعقل مفهوم الوعاء، استعملوا كلمة (في) الدالة على الظرفية، وقالوا هي ظرفية عقلية على هذا المعنى، لا ظرفية حسية مكانية.

وأكثر أخطاء الناس تأتي من عدم قدرتهم على التمييز بين هذين الأمرين، فيحصل الخلط ويتبع بعضهم الوهم، فيتخيل المحال جائزاً والعكس.

ولذلك ذكر المحققون، أن وظيفة العلوم العقلية هي تمييز بين هذين الأمرين، وإحكام الضوابط التي تضبط الفرق بينهما، ولذلك اشتدَّ اهتمام العلماء بعلوم الآلة كالمنطق والأصول وما يتوقف عليها.

إذن فوظيفة العقل إنما هي إثبات واحد من الأحكام (مفاهيمها) لكل واحد من الأمور المقدرة ذهناً، وذلك بحسب طاقته وقدرته.

ولذلك قال بعض العلماء: "بل ليس الحاصل في العقل إلا وجود تلك الماصدقات لذلك المفهوم" اهـ.

ويعني بذلك أن الحكم العقلي إنما هو نسبة ذلك المفهوم، نحو مفهوم الوجوب، ومفهوم الاستحالة، ومفهوم الإمكان، لذلك الذي سماه ما صدقاً، وسميناه متعلقاً يتعلق به ذلك الحكم. فهذا هو حصيلة النظر العقلي قطعاً.

وقد سبق أن أشرنا إلى ما توهمه كلمة (عدمه) الواردة في التعريف، فقد يتوهم الناظر أنه ما دام لا يتصور في العقل عدمه، فيلزم أنه لا يتصور إلا وجوده، فيتوهم أن كل واجب موجود. والأمر ليس كذلك لأن بعض الواجبات ليس لها وجود في الخارج، وهي الصفات المعنوية والسلبية الثابتة لله تعالى. ولذلك فلو قال في التعريف: الواجب هو ما لا يتصور في العقل إلا ثبوته، أو ما لا يتصور في العقل انتفاؤه، فاستعمل كلمة الثبوت والانتفاء لكان هذا أفضل وأدقَّ، فيشمل ما ذكرنا، ولا يخرج عنه ما هو فيه.

وبناءً على ما ذكرنا، فإن كلمة (ما) الواردة في التعريف ليس المقصود منها الموجود الخارجي بل هو المقدر ذهناً، على النحو الذي ذكرناه، فكل ما لا يتصور العقل انتفاءَه منه فهو الواجب، وكل ما لا يتصور العقل وجوده فهو المحال، وكل ما تصور انتفاءه ووجوده فهو الممكن. وبذلك يندرج في التعريف الأمور الوجودية والسلبية والنفسية ويندرج الذوات والصفات، والموجودات الخارجية، والمعدومات محالةً أو ممكنةً.

أقسام الواجب العقلي وأمثلته:

الواجب العقلي ينقسم إلى ستة أقسام: ذاتيّ وعرضيّ، وإثباتيّ ، ومنفيّ ، وضروري ونظري.

مثال الضروري:

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(إما ضرورة كالتحيز للجرم مثلاً).

والمقصود بالضروري هنا البديهي، وقد ذكرنا أن العلماء يطلقون الضروري على البديهي سابقاً. والمراد بالبديهي: ما يدركه العقل بلا تأمُّل.

ومثال الواجب الضروري (البديهي): ثبوت التحيز للجرْم (الجسم).

والمراد بالتحيز أَخْذُهُ قَدْرَ ذاته مِن الفراغ بحيث يسكن فيه أو يتحرك ويمنع غيره أن يحلَّ مَحَلَّه.

فوجوب هذا المعنى للجرم (الجسم) ضروري عند العقل، فلا يفتقر إلى تأمل. وأشار الإمام السنوسي بقوله (مثلاً) إلى أن الجرم والجسم ليسا هما فقط ما يثبت لهما التحيز، للجوهر الفرد أيضاً، فهو متحيز وليس بممتد في الجهات.

مثال الواجب النظري:

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(وإمَّا نظراً، كوجوب القِدَم لمولانا جلَّ وعلا)

أقول: هذا هو مثال الواجب النظري. أما الواجب فقد عرفنا معناه.

وأما كونه نظرياً: فهو ما يدركه العقل بعد التأمل والنظر.

ومثال هذا كون الله تعالى متصفاً بالقِدَم، والقِدمُ هو نفي الأولية عن

وجود الله، أي لا أوَّلَ له.

فإدراك العقل أن القدم واجب لله تعالى، متوقف على التأمُّل فيما يترتَّبُ على نفي القِدَم من المستحيلات، كالدَّور والتسلسل، وتعدد الإله، وتخصيص كل واحدٍ منهم بنوعٍ من الممكنات بلا مُخَصِّص.

مثال الواجب الذاتي: مثال الواجب الذاتي: وجود مولانا جلَّ وعلا.

مثال الواجب العرضي: مثال الواجب العَرَضيّ: دخول الصحابة العشرة الجنة.

مثال الواجب الإثباتي: مثال الواجب الإثباتيّ: إثبات الألوهية لله تعالى وسائر الكمالات.

مثال الواجب المنفيّ: مثال الواجب المنفي: نفي النقائص عنه تعالى.

(تعريف المستحيل)

من المهم أن نعلم ما هو المستحيل عقلاً كما عرفنا مفهوم الواجب عقلاً، وسنبين معنى الجواز والإمكان العقلي.

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(والمستحيل ما لا يتصوَّر في العقل وجوده)

أقول:

المستحيل من مادة ﴿م ح ل﴾ كما قال السمين الحلبي في عمدة الحفاظ (٤٧٠/١): "المحال ما جُمِعَ فيه بين المتناقضين، وذلك يوجد في المقال، نحو أن يقال: جسم واحد في حيزين في حالة واحدةٍ مُحالٌ ، وهو في الأصل اسم مفعول مِن أحلت الشيء أحيله: أي غيرته واستحال يستحيل فهو مستحيل: أي صار مُحالاً"اهـ.

وقال بعض العلماء: المستحيل اسم فاعل من استحال عقلاً من الإحالة التي هي عدم قابلية الوجود، والسين والتاء فيه للطلب أي طلب الشارع من المكلَّف نفي الشريك عن الباري عز اسمه"اهـ.

فالمستحيل إما معنى مذكور في النفس أو مفهوم، حكم العقل عليه باستحالة تحقق مصداق خارجيّ له، فهو مقابل الواجب، فالمقصود بقوله (يُتَصَوَّرُ) أي يحكم، أي يحكم العقل بامتناع وجوده أي وجود مصداقٍ له في الخارج، قال العلامة سعد الدين التفتازاني في حاشيته على شرح العضد على منتهى ابن الحاجب الاصولي: "وحاصل معنى قولنا: (اجتماع النقيضين ممتنع) أن المعنى الحاصل في الذهن من هذا اللفظ ممتنع أن يوجد في الخارج فرد

يطابقهُ" اهـ.

ومعنى المستحيل العقلي لا يقصد به كما هو ظاهرٌ، ما لا تتعلق به قدرة المخلوق (كالإنسان والملاك والجن)، لأن هذا ليس تعريف المحال العقلي، بل المقصود بالامتناع ههنا أن نفس ذلك المفهوم يستحيل وجود فرد (ما صدق) له في الخارج، وهذا راجع إلى أن هذا المعنى مُتألف من أمور أو أحكام تناقض حقيقة الوجود. فالامتناع إذن راجع إلى المعنى نفسه. وسيأتي في مبحث الحكم العادي زيادة بيان للفرق بين المحال العقلي والمحال العادي.

ولكن لا بأس أن نقول هنا: أن المحال العادي لا يمتنع وجوده لذاته بل امتناعُه يكون لأمر آخر غير نفس معناه الحاصل في الذهن، وهذا أهم فرق بين المحال العادي والمحال العقلي.

أقسام المستحيل العقلي:

ينقسم المستحيل العقلي إلى ستة أقسام:

ذاتيٌّ وعرضيٌّ و إثباتيٌّ ، ونفييٌّ ، وضروري ، ونظري.

قال الإمام السنوسي رحمه الله:

(إما ضرورة كتعرِّي الجرم عن الحركات والسكون معاً،

وإما نظراً كالشريك لمولانا جل وعزّ).

أقول:

كما ترى، فقد ذكر الإمام السنوسي الضروريَّ والنظريَّ مُمَثِّلاً لكل واحدٍ منهما.

وسنذكر مثالاً للمستحيل الذاتيّ.

مثال المستحيل الضروري:

والمراد بالضروري البديهي وهو ما يدركه العقل بلا تأمل.

مثال المستحيل البديهي:

تَعَرِّي وتجرُّد الجرم عن الحركات والسكون معاً، بحيث لا يتصف بواحد منهما، فإنه لا يخفى أن الحكم باستحالة هذا العرض ضروري للعقل، إذ الجرم ما له حيِّز، أي قدر من الفراغ، فهو أن يثبت فيه فيكون ساكناً، أو ينتقل عنه فيكون متحركاً.

وكون الجرم بحيث لا يثبت في حيزه ولا ينتقل عنه مستحيل ضرورة.

وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في آنين في مكانين.

والسكون كونان في آنين في مكان واحد.

وعلى كلٍّ من التفسيرين، لا يكون الجرم في أول حدوثه متحرِّكاً ولا ساكناً، وإنما وُصِفَ بهما بعد تقرُّرِهِ في الخارج. وهذا معنى مهم مفيد.

مثال المستحيل النظري:

المراد بالنظري هنا هو ما يُدْرِكُه العقل بعد التأمل.

ومثاله: شريك الله تعالى، أي ما يزعمه بعض الناس من وجود إله آخر مع الله تعالى.

فالعلم باستحالة الشريك لله تعالى، لا يُدْرَك إلا بَعْدَ النَّظر والتأمل.

فائدة: المولى هو الخالق الناصر ومتولي الأمور.

وجلَّ: أي اتصف بالرفعة التي لا تُمَاثَل، وتَنَـزَّه عَمَّا لا يليق به.

وعَزَّ: انفرد بصفة الجلال، أو غلب لأنه قاهر لجميع الاشياء.

- مثال المستحيل الذاتي: كون الذات العلية جرماً.

- مثال المستحيل العرضي: كدخول الصحابة العشرة النار.

- مثال المستحيل الإثباتي: إثبات الزوجية للثلاثة.

- مثال المستحيل النفييّ: نفي الزوجية عن الأربعة.

(تعريف الجائز العقلي)

المعنى اللغوي للجائز

قال السمين الحلبي في عمدة الحفاظ [٣٥٨/١] قوله تعالى: (فلما جاوزه) (البقرة:٢٤٩) أي تعدَّاه. يقال: جُزتُ البلدَ أي تعدَّيته فجاوَزَ بمعنى تجاوز، ومنه قيل للفعل المتعدي متجاوِز، وأصله من لفظ الجـوْز، والجوز: الوسطُ. تقول: رأيت جَوزَ السماء أي وسطها، والجوزاء لأنها تتوسط السماء.

والمجاز: مَفْعَل من جازَ يجوز، لأنه يجاوز موضعه الذي وُضعَ له، عكس الحقيقة فإنها ثابتة لما وضعت له. والجائزة العطيَّة، لأنها تجاوز مُعْطيها" اهـ.

فالجائز سمي بهذا الاسم لأنه يجوز عليه الانتقال من حال إلى حال، بخلاف الواجب الذي لا يتصور له إلا حالة واحدة، وهي الثبوت، وبخلاف المستحيل الذي لا يتصور له إلا حالٌ واحدة وهي الانتفاء.

المعنى الاصطلاحي للجائز

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه).

أقول:

هذا هو التعريف الاصطلاحي العلمي للجائز. فالجائز هو المفهوم أو المعلوم الذي حكم عليه العقل بالجواز، وليس المقصود بكلمة (ما) في التعريف شيء لأن الشيء عند المتكلمين من أهل السنة: الموجود، فلو أريد بها ذلك، لخرج المعدوم الممكن من التعريف.

وإذا حكمنا على المفهوم بالجواز صدق هذا الحكم على ما صدق عليه

هذا المفهوم، لأن حكمنا على المفهوم من حيث جواز تحقق مصداق له في نفس الأمر أو لا، فمعنى أن هذا المفهوم جائز أي أن مصداقه يمكن وجوده ويمكن عدمه، وليس بالضرورة لازماً لإحدى الحالتين. فالجواز حكم على المصدوقات حقيقةً لا على المفهوم من حيث هو مفهوم.

فائدة: الشيء لغةً: يطلق على الموجود والمعدوم، فهو يطلق على المذكور في النفس فأما إطلاقه على الموجود فمعلوم مشهور، وأما إطلاقه على المذكور المعلوم فيشهد له قوله تعالى (إنما أمرنا لشيءٍ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون).

فالمقصود بصحة وجود الممكن (الجائز وعدمه) أن العقل إذا نظر في نفس المفهوم فلا يجد مانعاً من وجوده، ولا يجد موجباً لوجوده، فيحكم عليه بأنه في نفسه جائز، فإذا وجد أو عدم، فيكون السبب في وجوده وعدمه غيره لا نفس الجائز.

وليس معيار جواز المفهوم هو مجرد صحة فرضه في الذهن، كما ذكرنا في شرحنا لمفهوم الحكم العقلي، بل إن فرضه لا يستلزم حكما عقلياً، فالمفهوم المفروض قد يكون واجباً وقد يكون مستحيلاً وقد يكون جائزاً، ومعيار كونه جائزاً هو نظر العقل فيه ونفي الوجوب والاستحالة عنه، وهذا هو الجواز بالمعنى الأخصِّ، فمجرد نفي الاستحالة والوجوب عن المفهوم بنظر العقل كاف للحكم عليه بالجواز، وقد يشترط بعض العلماء إدراك التساوي لطرفيه، أي إدراك أن النفي والثبوت متساويان بالنسبة للمفهوم، وهذا أمر مهم يجب التنبه إليه، فقد يتصور بعض الناس المستحيل، أو يفرضونه في أذهانهم، فينخدعون إذا لم يتنبهوا لما قلناه، فيحسبون إنِ مجرد صحة فرض المستحيل تستلزم جوازه، وهيهات، ولذلك قال العلماء: لا مانع من فرض تقدير المستحيل في الذهن،

ولكن صحة ذلك لا تستلزم الجواز. لأن المستحيل قد يصح فرضه ذهناً ويستحيل في نفس الأمر أو في الخارج، ولذلك يقال عليه إنه مستحيل لا جائز.

وبعض العلماء قال: إن ضابط الحكم على المفهوم بأنه جائز، بعد فرضه في العقل أن لا يلزم من فرضه محال في نظر العقل، فإن لزم بالنظر العقلي من فرضه محال، فهو غير جائز، وإلا فهو جائز. ولكن لا يخفى أن عدم لزوم المحال لا يستلزم بالضرورة كون المفهوم جائزاً، بل قد يكون واجباً أيضاً، فالواجب لا يلزم المحال من فرضه.

ولذلك كما لا يلزمه عن فرضه المحال يدخل تحته الجائز والواجب، ولذلك وضع العلماء اسماً خاصاً لهذا المفهوم أعني (ما لا يلزم عن فرضه المحال) فقالوا: هذا هو الجائز بالمعنى الأعمّ. أما الجائز بالمعنى الأخصّ فهو الذي تساوى طرفاه.

ولو قيل إن ضابط الجائز ألا يلزم من فرضه ولا من فرض نقيضه محالٌ لصحَّ. ودخل تحت قوله (ما يصح) في العقل وجوده وعدمه، أمور يتوهم الإنسان لأول النظر أنها غير جائزة، بل إما أن يقول هي مستحيلة أو يقول هي واجبة. وسيأتي توضيح ذلك في الأمثلة.

ولم يعد خافياً عليك الآن أن المقصود من أن الجائز هو ما يصح وجوده وعدمه في العقل أي: ما يصح في نظر العقل وجود أفرادٍ له، ويصح في نظر العقل عدم تلك الأفراد فالحكم بالجواز ليس على المفهوم من حيث هو مفهوم، بل على تحقق مصاديقٍ لهذا المفهوم، وقد نبهنا على ذلك في تعريف الواجب والمستحيل. وبهذا يخرج الواجب والمستحيل، فإن الواجب لا يصح عند العقل عدمه، والمستحيل لا يصح عند العقل وجوده.

(أقسام الجائز)

الجائز العقلي ينقسم كصاحبيه إلى ستة أقسامٍ: ذاتيٌّ وعرضيٌّ وإثباتيٌّ ونفييّ (سلبي) وضروري ونظري.

وسوف نشير إلى أمثلة ذلك.

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(إما ضرورةً كالحركة لنا وإما نظراً كتعذيب المطيع وإثابة العاصي).

أقول:

ضرب المصنف مثالين على الجائز العقلي، وقد عرفنا سابقاً ما هو المقصود بالجائز العقلي، المثال الأول على الجائز العقلي الضروري، والثاني النظري، أي المعلوم بالضرورة وبالنظر.

المثال الأول: الحركة للإنسان.

هذا مثال على ما يدرك العقل جوازه بالضرورة، أي بلا توقف على نظر ولا تأمل. ولكي يتضح لنا هذا المثال، لا بد من بيانٍ زائد.

- عندما نقول نحن نتحرك، فمعنى هذا أن الإنسان المتعين كزيدٍ وعمروٍ، الذي هو جسم محدود، يجوز عليه الحركة أي يمكن أن يتحرك ويمكن أن يسكن فإنَّ نسبة الحركة لزيدٍ مثلاً لا تتوقف على نظر ولا دليل ولا تأمل. بل إنَّ كلَّ مَن أدْرَكَ أنَّ زيداً جسمٌ، فإنه لا يتوقف في إثبات جواز الحركة له. وهذا هو معنى أن الحركة لنا جائزةٌ عقلاً بالضرورة.

المثال الثاني: تعذيب المطيع وإثابة العاصي جائزٌ عقلاً بالنظر والاستدلال.

لتوضيح هذا المثال أو المثالَيْن، لا بُدَّ من تحليلهما والتمهيد لتقريب القول

بالجواز العقلي.

فإنَّ كثيراً من الناس يبادرون إلى الحكم باستحالة تعذيب المطيع وإثابة العاصي.

إذا تصورنا إنساناً مُصلياً مُزكياً ملتزماً بأوامر الله تعالى. فهل العقل يحكم أن ثواب هذا الإنسان واجب على الله تعالى لمجرد أنه يصلي ويطيع. أم أنَّ العقل لا يحكم بالثواب إلا لاستحضاره وعد الله تعالى بأنه يثيب المطيع، ويعذب العاصي؟

من البَيّن أن العقل لا يوجب الثواب للمطيع لعين كونِه مُطيعاً، بل إنه بالنظر في عين الطاعة، لا يمكن أن ينتقل منها إلى إيجاب الثواب على الله تعالى.

فإنا إذا فرضنا وقوع الصلاة من إنسانٍ مثلاً، ونظرنا في هذا الأمر ذاته، فإن العقل لا يستطيع أن يجد علاقة أو صفة ينتقل منها إلى لزوم حصول الثواب لمن صلى، هذا كله إذا لم نلاحظ الجهة الشرعية وهي وعد الله تعالى للمطيع بأنه سيثاب لأن هذه الجهة شرعية محضة، ونظرنا في الأمر من جهته العقلية المحضة أي دون ملاحظة ما ورد في الشريعة.

ونحن كما نقول إن تعذيب المطيع جائز عقلاً، فكذلك نقول: ثواب المطيع جائز عقلاً، والمرجح لأحد الطرفين على الآخر هو إرادة الله تعالى واختياره، فلا إلزام في جانب الثواب ولا العقاب. ولو قلنا بوجوب الإثابة للمطيع، فإنه يلزم كون الله تعالى موجباً بالذات لا مختاراً وهذا عين النقص الذي يجب تنـزيه الله تعالى عنه.

وكذلك يقال في الطرف الثاني:

ولا يجوز أن يتوهم أن قولنا بجواز تعذيب المطيع عقلاً، أنَّا نقول بذلك شرعاً، بل من ادعى ذلك فهو لا يعقل حقيقة المسألة التي نحن فيها، وهذا لا يلتفت إليه في مثل هذه المباحث.

ومن أجل ذلك نقول: إن الله تعالى عندما يثيب المؤمن بالجنة، فهذا الثواب فضل من الله تعالى وليس عن سبق وجوب ولا إيجاب، ولذلك فإن المؤمن لا يستطيع أن يستوفي حق شكر الله تعالى، وبهذا النحو من الفهم، نستطيع أن نفهم العديد من الأحاديث والآيات التي فيها أن الله يتفضَّل على المؤمنين بالجنة، وأن دخول الرسل الجنة إنما هو بفضل الله وليس بوجوب عليه.

وأما من قال بوجوب ذلك كله، فسوف يحتار في صرف هذه النصوص عن معانيها.

ومثال الجائز الذاتي:

وجودنا، فالله تعالى لا يجب عليه أن يوجدنا أصلاً، فلو أبقانا في العدم لما كان ذلك قبيحاً، فإيجاد أصل ذواتنا جائز.

ومثال الجائز العرضي:

دخول الصحابة الجنة.

ومثال الجائز الإثباتي:

إثبات دخول المؤمنين الجنة.

ومثال الجائز السلبي:

نفي العذاب عن المطيع.

(تنبيه)

ينقسم الجائز أيضاً إلى أقسام زائدة على الأقسام السابقة:

١)جائز مقطوع بوجوده، كنعيم أهل الجنة في الجنة.

٢)جائز مقطوع بعدمه، كدخول الكافر الجنة.

٣)جائز محتمل الأمرين، كقبول الطاعة منا.

٤) جائز جوَّزهُ الشرع، كسائر المباحات.

(نكتة)

تقسيم هذه الأقسام الثلاثة إلى ضروري ونظري، إنما هو بحسب إجراء الله العادة، فإن العلوم بعضها ضروري وبعضها نظري، ويجوز بالإجماع أن تصير كلها ضرورية. وإنما الخلاف في عكسه.

فمن جعل العقل هو العلوم الضرورية أو ملزوم لها، منع أن تكون كلها نظرية، ومن قال: إن العقل ليس نفس العلوم الضرورية ولا ملزوماً لها، جوز.

(لطيفة)

هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل عند إمام الحرمين وجماعة. فمن لم يعرفها فليس بعاقل، بدليل أن الإنسان إذا أوصى بثلث ماله للعقلاء، فإنه يُصْرَفُ لمن عرف هذه الثلاثة.

واعلم أن الحركة والسكون يصح التمثيل بهما للأقسام الثلاثة، فالواجب ثبوت أحدهما لا بعينه، والمستحيل نفيهما واجتماعهما في محل واحد، والجائز ثبوت أحدهما بالخصوص.

(خاتمة)

من المقرر عند علماء الكلام، أن الوجوب والإمكان والامتناع، اعتبارات عقلية، وليست من قبيل الجوهر ولا من قبيل العرض.

فإن قلت: إذا كانت هذه الأمور اعتبارات عقلية معدومة في الخارج، فما معنى الله واجب وقديم، وزيد ممكن حادث في الخارج، واجتماع النقيضين ممتنع في الخارج.

فالجواب: معناه أن العقل إذا نسبه تعالى إلى الوجود الخارجي حصل معقول هو الوجوب والقدم. وإذا نسب زيداً إلى الوجود الخارجي، حصل له معقول هو الإمكان والحدوث وإذا نسب اجتماع النقيضين إلى الوجود الخارجي حصل له معقول هو الامتناع.

المقدمة الثانية

مقدمة المذاهب في الأفعال

هذه هي المقدمة الثانية من المقدمات التي وضعها الإمام السنوسي للمبتدئين في علم التوحيد. وسنبحث في هذه المقدمة المهمة مذاهب الناس في الأفعال، ونقصد بالأفعال هنا أفعال الحيوانات عاقلة أو غير عاقلة، ويدخل فيها بوجه من الوجوه كل الحركات الكونية ويدخل فيها مشي الشجر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وإظلال الغمام وكلام ذراع الشاة له صلى الله عليه وسلم.

والمذكور في هذه المقدمة هي المذاهب والأصول التي اختلف عليها أهل القبلة، وكذلك شاركهم فيها الناس جميعاً؛ فلا يخرج أحد من الخلق عن القول بأحد هذه الأصول، وإن تميز عن غيره بعد ذلك بما شاء من التفاصيل.

وأصل المذهب في اللغة من ذَهَبَ أي مضى ومشى، والمذهب اسم مكان، بمعنى الطريق، ومن الواضح أن الطريق الذي يمشي فيه الناس يشتمل على أمرين الأول الوسيلة التي يسير بها السالك، والثاني الهدف والغاية التي يفضي إليها. ومن هذا المأخذ استعمل المذهب في المعاني، فقيل مذهب الإمام أبي حنيفة في الفقه ومذهب الإمام الشافعي كذلك، ومذهب الإمام الأشعري في العقيدة ومذهب المعتزلة وهكذا. فالمذهب مِن كل شيء يحتوي على منهج ووسيلة بالإضافة إلى أحكام ونتائج وغايات توصل إليها هذه الطريقة، وبهذين ينفصل مذهب كل طائفة عن الأخرى.

تنحصر المذاهب في الأفعال في ثلاثة:

المذهب الأول: مذهب الجبرية.

المذهب الثاني: مذهب القدرية.

المذهب الثالث: مذهب أهل السنة.

وطريقة ضبط هذه المذاهب أن نقول:

الأفعال الاختيارية إما أن يقول القائل بنفي القدرة الحادثة فيها مِن أصلها، أو يثبتها، فالأول هو مذهب الجبرية، وأما الثاني فإما أن يقول بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال على سبيل الخلق والاختراع أوْ لا، الأول مذهب القدرية، والثاني مذهب أهل السنة.

فهذه هي المعاني الكلية التي تنضبط بها مذاهب الناس. فأهل السنة إذن لا ينفون مطلق التأثير ولكنهم ينفون التأثير الذي هو على سبيل الاختراع والإيجاد والخلق، أما أن يقولوا بأنه لا تأثير للقدرة الحادثة مطلقاً، فهذا ليس بصحيح ومن نسب هذا إليهم فقد غلط عليهم.

وأما القدرية، وتبعهم على هذا المعتـزلة، فقد قالوا بأن القدرة الحادثة تؤثر في الفعل على سبيل الخلق من العدم والإيجاد من لا شيء.

وأما الجبرية فقد نفوا أصل القدرة الحادثة الثابتة للإنسان، وقالوا إن الإنسان كالورق في مهب الريح، وتحركه الأقدار كما تحرك الأشجار الرياح.

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(والمذاهب في الأفعال ثلاثة: مذهب الجبرية، ومذهب القدرية، ومذهب أهل السنة)

أقول:

سنذكر هنا تعريفاً موجزاً بكل من الجبرية والقدرية، قبل الشروع في بيان موقف كل واحد منهم من هذه المسألة.

الجبرية

قال الإمام الشهرستاني في الملل والنحل ص٩٧: "الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبريه أصناف:

فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً.

والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل، وسمَّى ذلك كسباً فليس بجبري.

والمعتزلة يسمُّون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً. ويلزمهم أن يسمّو مَن قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها؛ جبريا؛ إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثراً والمصنفون في المقالات عَدُّ النَّجّارية والضّرارية من الجبرية، وكذلك جماعة الكُلابية من الصفاتية.

والأشعرية سمَّوهم تارة حَشوية، وتارة جبرية.

ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النجارية والضرارية، فعددناهم

من الجبرية، ولم نسمع إقرارهم على غيرهم، فعددناهم من الصفاتية" اهـ.

وهذا الكلام فيه فوائد عديدة، منها التمييز بين الجبر الخالص والجبر المتوسط بضابط وجود القدرة وتأثيرها أو عدم تأثيرها، ومنها تصريحه بأن الأشاعرة الذين أثبتوا القدرة للإنسان لكن لم يثبتوا لها أثراً في الإحداث والخلق، بل أثبتوا لها أثراً آخر سَمَّوه بالكسب،

فهؤلاء ليسوا من الجبرية أصلاً لا الخالصة ولا المتوسطة.

وهذا هو التحقيق الذي لا يجوز لأحد من أهل السنة أن يقول بخلافه ولا أن يغتر بغيره. فلا يصح أن يقال من أحد أن الأشاعرة من الجبرية أصلاً لا الخالصة ولا المتوسطة.

وقد عُرِفَ مِن هذا أن الفرق بين الأشاعرة والمعتزلة، ليس في إثبات القدرة وعدم إثباتها، فإن الفريقين يثبتان القدرة، ولكن الفرق في الأثر الذي ينسبونه إلى القدرة، فالمعتزلة يقولون قدرة الإنسان يصدر عنها الخلق والإيجاد من عدم، أما الأشاعرة فينفون ذلك الأثر ويقولون بل لها أثر آخر لا على سبيل الخلق بل هو الكسب.

ومن الجبرية الجهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ وقتله، سلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية، وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء، منها قوله لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالماً وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق. ومنها إثباته علوماً حادثة للباري تعالى لا في محلٍّ لما زعمه من أن الله إذا كان عالماً قبل حدوث الأشياء فإن بقي علمه بعد حدوثها لكان جهلاً، فعلمه حادث إذن ولا يصح قيام الحوادث بالذات فهو حادث لا في محل. وقد أجاب

أهل الحق عن هذه الشبهة بما صار مشهوراً معلوماً، ومنها قوله في القدرة الحادثة إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر، إلى غير ذلك.

والثواب والعقاب جبرٌ، كما أن الأفعال كلها جبر، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً.

ومنها قوله إن حركات أهل الخلدين تنقطع والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها، وتألم أهل النار بجحيمها، إذ لا تتصور حركات لا تتناهى آخراً كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولاً.

ومنها قوله: من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد. فهو مؤمن والإيمان لا يتبعض إلى عقد وقول وعمل، ولا يتفاضل أهله فيه.

ونفى الرؤية وخلق الكلام و إيجاب المعارف بالعقل قبل السمع.

ومنهم النجَّاريَّة أصحاب الحسين بن محمد النجار، وهو من المعتزلة، نفى الصفات، ووافقوا الصفاتية في خلق الأفعال. وقال إن معنى كون الله مريداً: أنه غير مستكره ولا مغلوب، وقال هو خالق أفعال العباد خيرها وشرها حسنها وقبيحها، و العبد مكتسب لها، وأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة و سمَّى ذلك كسباً على حسب ما يثبته الأشعري، ووافقه أيضاً في أن الاستطاعة مع الفعل، وأنكر الرؤية بالأبصار غير أنه قال: يجوز أن يحوِّل الله القوة التي في القلب من المعرفة

إلى العين فيعرف الله تعالى بها فيكون ذلك رؤية[١].

ومن قال بكسب الأفعال الضرارية وهم أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد، وأثبتا حاسةً سادسةً للإنسان يرى بها الباري تعالى يوم الثواب في الجنة.

وقالا: أفعال العباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة والعبد مكتسبها حقيقة.

وقالا: الحجة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الإجماع فقط فما ينقل عنه في أحكام الدين من طريق أخبار الآحاد فغير مقبول.

فهذا طرف من أقوالهم، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى كتب الفرق والملل[٢].

وأما مذهب أهل السنة في الأفعال فسوف نزيد في توضيحه فيما يأتي:

القدرية:

وهذا الاسم يطلق على المعتزلة أيضاً، كما يطلق على قدماء القدرية، والصحيح أن قدماء القدرية كانوا يقولون بأمرين، الأول: نفي علم الله تعالى بما سيكون، ونفي علمه بأفعال العباد إلا حال حصولها. والثاني: أن العباد خالقون لأفعالهم وأنهم يحدثونها بعد العدم، ووافقهم جماهير المعتزلة على الثاني وأنكروا عليهم الأول، مع أن كلام بعض منهم يقترب من القدرية فيه.

وكلهم أجمعوا على إثبات الحسن والقبح العقليين وإنكار الصفات المعاني وحدوث الكلام و نفي رؤية الله تعالى بالأبصار، ونفي التشبيه من كل وجهٍ، وأن

---

(١) هذا بعض ما ذكره الشهرستاني، وقد بيَّن سبب إدراج النجارية في الجبرية.

(٢) يمكن مراجعة كتاب الشهرستاني في الملل والنحل، وكتاب عبد القاهر البغدادي الفرق بين الفرق.

العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها، وأن الله تعالى لا يفعل إلا ما هو موافق للحسن العقلي الثابت في نفس الأمر، وأن الله لا يفعل إلا الصلاح، و يجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. وأما الأصلح ففي وجوبه عندهم خلاف. واتفقوا على إيجاب الثواب والعقاب على الله تعالى للمؤمنين والكفار، واتفقوا على أن فاعل الكبيرة إذا لم يتب فهو خالد في النار ولكن عقابه يكون أخف من الكفار.

فهذه خلاصة ملائمة لغرضنا في التعريف بالقدرية[١].

والجبرية غير كفار لأنهم أثبتوا التكليف ولم يخرجوا عنه، وإن قالوا بالجبر فيه.

وأما القدرية فقد قال بعض العلماء بكفرهم، والأصحُّ عدم كفرهم وهو قول الأكثر[٢].

أهل السنة:

اشتهر عند العلماء أن أهل السنة والجماعة هم من سار على نهج النبي ﷺ وأصحابه الكرام عليهم رضوان الله تعالى، ولم ينحرفوا بابتداع ولا بهوى.

وجاءت نسبتهم إلى السنة إشارة إلى حفاظهم عليها، وعملهم بها، تحقيقاً لكونها وحيا من عند الله تعالى، ولكونها صادرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى، وفي مقابل مَنْ شَكَّكَ في الأَخْذِ بها وفي اعتبارها مصدراً مِنْ مصادِرِ التشريع، كبَعْضِ المبتدعة الذين رفضوا العمل بها مع القرآن، ومَنْ وافقوهم في هذا الزَّعم من المعاصرين سواء كانوا من العلمانيين أو منحرفي

---

(١) ومن أراد التفصيل والاستقصاء فليرجِعْ الى كتب الفرق والنحل والملل.

(٢) يبقى بحث قوي في كفر من قال منهم بنفي علم الله تعالى بما سيكون.

الأفهام. وكذلك في مقابل من أنكر كثيرًا من السنة لا بصورة صريحة، لكن بشكل ضمني، كالشيعة الذين رفضوا كثيرا من روايات أهل السنة لرفضهم كثيرا من رجال أهل السنة، فآل ذلك الموقف منهم إلى رفض كثير من السنة، وإنكار كثير مما كان واقعًا من الأحداث والأحكام عند السلف.

وأمَّا نسبتهم إلى الجماعة، فالمقصود منهم إجمالا جماعة الحق، وقصدًا أولاً صحابة النبي عليه الصلاة والسلام، وذلك أنَّ أهل السنة أعظم الفرق الإسلامية التي حفظت لهم مقامهم العظيم من الإسلام، فلم يقدحوا في أكابرهم كما فعل الخوارج، والشيعة، ولم يتهاونوا في اتباع اجتهاداتهم والاستفادة منها كما وقع فيه غيرهم.

ثم صار اسم أهل السنة والجماعة عَلَمًا مخصوصًا بهم، وإن زعم غيرهم أنه عامل بما جاء عن النبي ﷺ أو موقر لأصحابه عليه السلام.

وقد اشتهر عند العلماء أن اسم أهل السنة يندرج فيه أكثر العلماء في مختلف العلوم الدينية والدنيوية، وكذلك يندرج فيهم أكثر الملوك والسلاطين، ومعهم أكثر دول الإسلام في الشرق والغرب مما لا قدرة لنا على ذكره في هذا المقام، وأكثر الملوك في أقاصي البلاد كانوا على طريقة أهل السنة والجماعة إلى زمان نهاية دولة الإسلام بإزالة الخلافة العثمانية، ثم صار الأمر بعد ذلك يحتاج تفصيلا خاصًا إلى زماننا هذا.

وكذلك يندرج فيهم أكثر العوام على مرِّ السنين، بحيث إن إحصاءهم وعدهم عدًّا يعتبر من قبيل المحال.

ومن أعظم من قام بهذا الأمر العظيم -على مذهب أهل السنة والجماعة- من الدفاع عنه والترويج لمفاهيمه وردًّا على خصومه هم الأشاعرةُ والماتريديةُ.

فالأشاعرة أتباع الإمام أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، والماتريدية أتباع الإمام أبي منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ).

ويدخل في ذلك من وافقهم وإن لم ينتسب إليهم فيعد منهم حكماً.

فهذان الإمامان هما إماما أهل السنة اللذان قعَّدا القواعد واهتما أبلغ الاهتمام بنصرة طريقتهم والرد على خصومهم، والذب عن مواقفهم على مدار التاريخ، وهما الإمامان اللذان أسّسا مدرستين متوافقتين في الأصول وأكثر الفروع، وإن لم يعرف عن واحد منهما أنه تلاقى مع الآخر، بل كانا في بلدين بعيدين عن بعضهما، ولكن توافقهما الذي عرفه العلماء من بعد معرفتهم بنتاج هذين الإمامين، كان دليلاً على صواب نظرهما، واتباعهما قواعد الأئمة العظام، وسيرهما على الطريق النظريّ الصحيح. ولذلك اتبعهم أكثر العلماء من بعدُ، وانتسبوا إليهما عن رضى ومعرفة وعلم بحقيقة آرائهما وما قرراه في كتبهم.

ولم يكن اتباع الأعلام العلماء لهذين الإمامين تقليدًا، ولا محاباة ولا مواطأة لهما لمجرد المحبة، ولا بأثر من عوامل سياسية محضة، كما يحلو لكثير من المغرضين والمخالفين والعلمانيين والملحدين في هذا الزمان أن يزعموا، حرصاً على تنفير الناس.

بيان مذهب الجبرية

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(فمذهب الجبرية وجود الأفعال بالقدرة القديمة الأزلية فقط مِن غير مقارنة لقدرة حادثة)

أقول:

الجبرية لا يفرقون في قولهم بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، فحكمها جميعاً عندهم واحد ومِن الأفعال الاختيارية الشربُ والمشيُ والكتابة والقراءة ونحوها، ومن الأفعال الاضطرارية التنفس في أغلب الأوقات.

فهذه الأفعال كلها عندهم مخلوقة بالقدرة القديمة، والعبد ما هو إلا عبارة عن منبع لظهور الأفعال، كخيط معلق في الهواء يميله الريح يميناً وشمالاً، فالحيوانات عندهم في أفعالها بمنـزلة الجمادات لا تتعلق بها قدرها لا إيجاداً واختراعاً، ولا تناولاً واكتساباً.

فلا شكَّ في أنهم سخفاء العقول، من حيث إنه خفي عليهم الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية، فالإنسان يشعر بالفرق بين هذا وذاك، ولا ريب في أنهم يفرّون من هذا الشعور الضروري بالقول بأنه وهم أو اعتبار لا قيمة له واقع في محيط الجبر أيضاً فلا عبرة به عندهم، ومَن أنكر المحسوسات بالوهميات فهو سفسطي ولا ريب.

وقد ذكرنا أن الجبرية قسمان، يشتركان في القول بأنه لا أثر مطلقاً لقدرة الإنسان في أفعاله لا على سبيل الكسب ولا على سبيل الخلق، وأن القدرة كالإنسان نفسه ما هو إلا محل لظهور آثار القدرة القديمة. وقد يبدو في هذا المذهب آثار أو مبادئ للقول بوحدة الوجود، إلا أنني لا أعلم قولهم بهذا، أما

القائلون بالوحدة فهم قائلون بما يقول به أصحاب الجبر في الأفعال لأنه لا وجود إلا لله تعالى. والتحقيق خلافاً للواهمين أنه يوجد فرق بين مذهب وحدة الوجود وبين الجبرية، لأن الجبرية وإن قالوا بأن كل ما هو في الوجود ومع كثرته، فهو مخلوق لله ولا أثر للإنسان ولا للحيوان فيه، إلا أنهم يصرحون بكثرة المخلوقات، وعدم اتحاد وجودها مع وجود الله تعالى. خلافاً لأهل الوحدة. ولأجل هذا المعنى المشترك الذي نبهنا إليه هنا، ظن بعض الحمقى أن كل من قال بأن الله خالق لأفعال العباد فهو قائل بوحدة الوجود، وظن بعض أهل الغفلة من المنتمين إلى أهل السنة، أن كل من أثبت الخلق والتأثير لله تعالى في كل شيء، فلا يمكن إلا أن يكون قائلاً بوحدةِ الوجود، فزعموا أن حقيقة مذهب أهل السنة هو وحدة الوجود، وهذا باطل. فأهل السنة يجمعون على القول بأن وجود الله الواجب غير وجود المخلوقات الممكن، ويجمعون على القول بأن قدرة المخلوق وإن كان لها أثر هو الكسب، فإنها لا تؤثر في الإيجاد والخلق والاختراع للموجود من العدم، والجبر لا يستلزم وحدة الوجود، وإن كان في استلزام وحدة الوجود للجبر محل النظر.

فيلزم التدقيق في ملاحظة الفرق بين المذاهب، فمن لم يفهمها على ما ذكرنا اختلطت عليه الأمور وصدرت أحكامه على غير هدى، وصار ضحكة للبشر.

ووجه ابتداع الجبرية نفيهم للاختيار، ومخالفتهم للشرع المصرح بذلك، فالشريعة صرَّحت بأن التكليف لا يتعلق إلا بالقادر المختار لفعله، حتى حكمت بأن المكره قد رُفع عنه الإثم، فلا تكليف عليه من هذه الجهة. والجبرية أنكروا أصل الاختيار مع قولهم بالتكليف فهم مبتدعة من هذا الوجه.

قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦] أي إلا ما

تسعه طاقتها التي خلقها الله تعالى لها، ولم يكن يجب عليه أصلا خلقها ولا جعل هذه الطاقة لها. والوسع هنا هو الكسب وليس الخلق ولذلك تجد القرآن صرَّح بالكسب فقال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البَقَرَةِ: ٢٨٦] والآيات في ذلك صريحة.

وبعض العلماء يقولون إن الوسع المذكور إنما هو بحسب ظاهر الأمر وأما بحسب ما في نفس الأمر فليس في وسعها فعل من الأفعال. وهذا القول يحتاج إلى ضبط كما ترى فإنا إذا قلنا إن ظاهر الأمر هو أن الإنسان موجود على هذه الصورة التي اختار الله تعالى أن يخلقه عليها، فهذا هو الظاهر وهو الأمر في نفسه، فالوسع على هذا هو الظاهر وهو الأمر في نفسه، غاية الأمر أن هذا الوسع لم يجب أصلاً على الله تعالى أن يوجده ولا أن يُقَدِّرَه على هذه الصورة، ولكن توقف وجوده على اختيار الله تعالى وإرادته، لا ينافي أنه الأمر في نفسه. وأما القول بأن هذا في الظاهر، وأما الحقيقة فهو أنه لا يوجد موجود ولا قدرة ولا شيء من ذلك، فهذا مخالف لمذهب أهل السنة، وهذا قول بأن الظاهر غير الباطن، وأن ما نراه موجوداً فهو في الحقيقة غير موجود ولا ثابت لا بنفسه ولا بإثبات الله تعالى له، ولا يخفى ما في هذا القول من المجافاة لمذهب أهل السنة.

فأما إن أريد بأن هذه القدرة التي يتمتع بها الإنسان، ليست واجبة له ولا هي ضرورية الوجود لذاته، بل كل هذا موقوف على قدرة الله تعالى وإرادته، فهذا المعنى حقٌّ بلا ريب، ولكن التعبير عنه بما مضى يوهم معاني فيها نظر كما وضحنا.

والواجب في علم التوحيد الذي هو علم أصول الدين الاكتفاء بالعبارات الواضحات والاجتناب عما يورد الوهم في النفس ما أمكن.

بيان مذهب القدرية

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(ومذهب القدرية: وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة مباشرة)

أقول:

القدرية يقولون بأن العبد له قدرة، وهذه القدرة لها أثر، وأثرها هو من نفس حقيقة أثر قدرة الله تعالى، ولذلك لا يتصور وقوع التنازع بين إرادة العبد والربِّ عندهم، ويتصور التقسيم في الأفعال بين المخلوقات والخالق، فبعض الأفعال يخلقها الله وبعض الأفعال يخلقها العبد.

وأنت ترى أن هذا المذهب قائم على التشبيه في الأفعال أي أن القدرية والمعتزلة قائلون بأن حقيقة فعل العبد عين حقيقة فعل الرب، وهذا راجع إلى التشبيه كما ترى. وهذا ما نفاه أهل السنة والجماعة فقالوا: إن فعل العبد ليس من نفس حقيقة فعل الربِّ فنـزهوا الله تعالى في أفعاله.

ولقول المعتزلة والقدرية بهذه العقيدة لزمهم ضمناً أن بعض الموجودات لم يخلقها الله تعالى، وهم قائلون بأن إرادة الله تعالى ليست متعلقةً بعموم المخلوقات، لأن بعض الموجودات لم يخلقها الله تعالى بل خلقها الناس مثلاً.

ولأجل هذا المعنى نسبهم بعض علماء أهل السنة إلى الشرك لأنهم أثبتوا فاعلاً مع الله تعالى يخلق كخلقه ويفعل كفعله.

وقد فرق المعتزلة بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، فأخرجوا الاضطرارية من أن تكون حادثة بِقدرة العبد، وقالوا بأن الإنسان خالق لأفعاله

الاختيارية فقط وأما صفة القدرة الحادثة نفسها، فهي عندهم مخلوقةٌ لله تعالى بلا خلاف منهم، وأن الله خلقها مستقلةً في الفعل، أي إن الفعل الصادر عن قدرة الإنسان لا يتوقف صدوره على قدرة الله تعالى بعد أن أوجد الله تعالى للعبد أصل القدرة على الفعل.

وقسَّم المعتزلة الأفعال إلى قسمين: الأول ما يوجد في محلِّ قُوَّته وقدرته، كالرَّمي بالحجر والضرب بالسيف والرمح ونحو ذلك، فهذه الأفعال متولدة عنه بواسطة اختياره وأمَّا ما هو من الأفعال لا في محل قدرته وقوته، فهو من المتولدات عن القوى الطبيعية والمعتزلة والقدرية ومن وافقهم على هذا القول يزعمون أنه المطابق للإحساس والبداهة ويتهمون مخالفيهم بمخالفة الحس والبداهة. ولكن زعمهم هذا ناشئ عن قصور نظرٍ لديهم، فالحس إنما يدل على التلازم والاقتران الحاصل بين الأمرين، أما أن هذا ناشئ عن هذا، فلا يدلُّ عليه الحسّ ولا البداهة لأنا نخالفهم في هذا، وزعم البداهة مع وجود مخالفة أهل السنة والجماعة وهم جمٌّ غفير لا يساوي عدد المعتزلة ومن معهم إليهم شيئا، سفسطة ومجرد مغالطة، ولا يصح دعوى أن أهل السنة اتفقوا عن سبق قصد وترصد على أن يقولوا بهذا الأمر وأن قولهم غير مبني على أدلة ولا على نظر، إذ إن هذه التهمة يمكن أن يقلبها أهل السنة على المعتزلة والقدرية ومن معهم، ويكونون بهذا أعدل من حال المعتزلة فدعوى البداهة ودلالة الحس والمشاهدة دعوى باطلة تدل على قصور فهم وجهل بالمقام.

وقد رأيت في كتب بعض المعتزلة والشيعة والفلاسفة[1] من يعتمد على دعوى البداهة والحس في هذه المسألة، فتعجبت لحالهم إذ كيف يزعمون أن

---

(١) راجع ما كتبه جعفر السبحاني في رسالة القضاء والقدر، وما كتبه ابن رشد في مناهج الأدلة وغيرهما

الحس يدرك الخلق لا عن شيء، ويزعمون البداهة مع ملاحظتهم لمخالفة أهل السنة لهم، ولو كان الأمر المزعوم محسوسا لما استطاع أحد إنكاره فكيف لو كان على ما يزعمون بديهيا أيضا؟!

وقد اعترض أهل السنة على دعوى القدرية والمعتزلة ومن وافقهم بما ذكرنا، فلم يسلموا لهم دليلهم من أصله. ثم قالوا لهم إن خالق الشيء لا بدُّ أن يكون عالماً به، وإلا لم يكن خالقاً له، فقد تقرر عند العقل أن الخالق عالمٌ بما يخلق، خاصة إذا كان خالقاً بالإرادة والإرادة للأمر الجزئي لا بُدّ أن تكون مسبوقة بالعلم بهذا الامر الجزئي، فكل إرادة متعلقة بمتعين لا بد أن تترتب على علم متعلق بعين هذا المتعين. فكل خالق مختار عالم بتفاصيل ما يخلقه، وهذا الأمر قطعي. ولكنا نرى أن البشر يفعلون أفعالا لا يعلمون الكثير من تفاصيلها وأجزائها وأسبابها التفصيلية، وغاية ما يستحضرونه رغبتهم بهذا الفعل أو غايتهم من اكتسابهم إياه وهذا ليس شأن الخالق بل شأن المكتسب فظهر أن زعمهم أن الإنسان خالق لأفعاله مجرد زعم باطل.

ولذلك كان الإمام الشافعي يقول للناس عن القدرية: جادلوهم بالعلم، فإن اعترفوا به خُصِموا. ومعنى كلمته هذه أنّا يجب أن نقيم الحجة على القدرية أولا بأن الله عالم فإن اعترفوا بأنه جلَّ شأنه عالمٌ، سهل علينا إلزامهم بأنه خالق كل شيء، وإن نفوا علمه كفروا. ولقبح إنكار علم الله تعالى بأفعال العباد إلا حال حصولها أو بعد حصولها تبرأ المعتزلة من قول القدرية القدماء، وقال جمهورهم بأن الله تعالى عالم أزلا بأفعال العباد، ولاعترافهم بهذا الأمر، صار قولهم بأن الله تعالى لو خلق فعل العبد لكان العبد مجبورا، قولا باطلا، إذ لو صح هذا في حق العبد لصح الإلزام عينه في حق الله تعالى لأنه عالم بأفعال نفسه قبل فعلها، ولو كان سبق العلم مستلزما للجبر للزم أن الله تعالى مجبورٌ، وهذا

باطل كما هو معلوم.

وبهذا ترى أن مذهب القدرية والمعتزلة ومن تبعهم ضعيف في هذه المسألة

ولا بُدّ من الإشارة إلى أمرين الأول يتعلق بالقدرية والثاني يتعلق بالفلاسفة. أما الأول: فقد سبق ذكره ولكن نعيده هنا لأهميته، وهو أن القدرية القدماء كانوا ينكرون علم الله تعالى بما سيكون من أفعال العباد، ويقولون بأن العبد خالق لأفعاله بقدرة مستقلة في التأثير والخلق. أمّا المعتزلة فقد أقرّ جمهورهم بأن الله عالم بأفعال العباد منذ الأزل، وقبل وجود الأفعال وهذا خالفوا فيه القدرية كما ترى ولكنهم وافقوهم في الأمر الثاني وهو أنّ العباد خالقون لأفعالهم بقدرة مستقلة في الخلق والتأثير. وزعموا أن الإنسان لو لم يكن خالقا بنفسه لكان مجبورا. ولم يعقلوا أمرا بين الخلق والجبر، وهذا من ضيق عقولهم كما سنبين لك.

وأما الأمر الثاني فهو المتعلق بالفلاسفة، فقد اشتهر عن قدماء الفلاسفة أنهم كانوا يقولون بأن الواجب الوجود لم يخلق إلا المعلول الأول وهو العقل، ثم صدر عن هذا العقل غيره بالعلة والمعلولية وهكذا صدر عنه غيره حتى وصل الأمر إلى هذه الكثرة تحت الفلك التاسع وهو فلك القمر، وما تحته يسمونه بعالم الكون والفساد. وهكذا فأنت ترى أنهم زعموا أن قدرة الله تعالى لم تتعلق إلا بواحد فقط، وهذا بناءً على قاعدتهم التي زعموها وهي أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

ولما نقض فحول أهل السنة ومحققوهم أقوال المشهور من الفلاسفة وهدموا أدلتهم، وصار بطلانها مشهوراً لطلاب العلم، ظهرت بعض البحوث لعلماء تبين أنّ حقيقة قول الفلاسفة، أو بعضهم على أقل تقدير، هو أن الله خالق كل شيء،

ولا خالق سواه، ولكن كل الموجودات التي نراها ما هي إلا معدات ومهيئات لهذا الخلق، وبنوا هذا على نظرية الفيض وأمور أخرى. وزعموا بهذا أن هؤلاء الفلاسفة لا يقولون بتعدد الخالق، بل بوحدته وبهذا فهم لا يخالفون الأشاعرة أهل السنة في هذه القاعدة.

وهذا التقرير لقول المتقدمين من الفلاسفة إن صحَّ -وقد صحَّ من بعضهم- فلا يضرنا، لأنه قريب من قولنا، ولكن يبقى النظر في هذا الإيجاب (أو الفيض) هل هو تابع لإرادة الله تعالى، أي هل الله تعالى مختار فيه، أم إنه يصدر عنه صدور المعلول عن العلة، والفلاسفة يقولون بالثاني، ولذلك يزعمون أنه إن وجد القابل وجب فعل الفاعل. ويعبِّرون عن هذا بالجود وأن الله جواد لا يمنع أحداً شيئا يستحقه، وأن هذا وجوب منه لا عليه، وهذا القول كما ترى مبني على الصلاح والأصلح أو العناية كما يسمونها، وكل هذه الأقوال تفضي إلى نفي الاختيار عن الله تعالى ولذلك خالف أهل السنة هذه الأقوال جميعها ولم يرتضوها.

وبعد فقد قال الأشاعرة: إنّ الدليل العقلي دلَّ على أن الله هو الخالق، ودلَّ على عموم تعلق إرادة الله تعالى وقدرته، وإذا صح هذا وهو صحيح، فلا يصح قول من يقول من المعتزلة بأن العبد خالق لفعله وأن خلقه مثل خلق الله تعالى. بل لا بُدَّ من البحث عن قول ومذهب آخر يُفسِّر به كيف أن العبد غير خالق لفعله، وغير مجبور، وأن الله تعالى هو خالق أفعال العباد، ومع ذلك فالعبد مكلف ومختار غير مجبور والحلُّ لهذا السؤال وضَّحه أهل السنة في قولهم بالكسب، الذي هو ليس بخلق، ومع ذلك مُحقّق لفعل العبد واختياره ومُصحّح لتكليفه.

فالله تعالى فاعل أي خالق لكل شيء، ولا خالق سواه، وهو خالق لكل شيء بلا واسطة فلا توجد قوى مودعة خالقة، ولا قدرة حادثة خالقة.

وقد جاء التصريح بهذا المذهب الذي هو قول أهل السنة في الكتاب العزيز: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَر: ٦٢]، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝﴾ [الصَّافَّات: ٩٦].

وجاءت نصوص السنة تؤكد ذلك كله نحو (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وعلى هذا وقع إجماع الصحابة والتابعين

فلم يبق بعد ذلك كله مُسوِّغٌ يصحُّ بناء عليه مخالفة مذهب أهل السنة.

بيان مذهب أهل السنة

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(ومذهب أهل السنة: وجود الأفعال كلِّها بالقدرة الأزلية فقط، مع مقارنة الأفعال الاختيارية للقدرة الحادثة لا تأثير لها لا مباشرة ولا تولُّداً).

أقول:

إن الإيجاد والاختراع والإنشاء من العدم والخلق عند أهل السنة لا يثبت إلا لله تعالى، ولا يصح نسبة شيء من ذلك إلى غيره جلَّ شأنه. وهذا أصل أصيل في مذهب أهل الحق، لا يعدل عنه واحد منهم، وكل مَنْ خالفه، فقد خالف أحد أهم أصولهم.

ولا فرق في هذا بين أفعال الحيوانات وغيرها من الموجودات، ولا فرق بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية، فكل هذا موجود بإيجاد الله تعالى، ولا مدخل لقدرة غير قدرة الله تعالى من هذه الجهة.

وأما قدرة المخلوقات، فهي عرضٌ مخلوقٌ لمولانا جل وعلا، ينعدم في كل وقت وحين ويتجدد أمثاله مع بقاء الجرم على التعاقب، فهي لا تؤثر في إيجاد الفعل مطلقاً، ولا موجد للأفعال إلا الله تعالى.

والقدرة الحادثة تكون مقارنة للأفعال الاختيارية، لا الاضطرارية، وأثرها يكون فقط في التعلق والنسبة الاعتبارية مع الفعل المخلوق لله تعالى. فظهر الفارق بين مذهب أهل السنة وبين الجبرية والقدرية.

أما الفارق بين مذهب أهل السنة وبين الجبرية، فهو أن الجبرية يقولون بنفي القدرة أو بوجودها لكن بلا أثر مطلقاً، فالعبد كخيط معلق في الهواء مجبور باطنا وظاهراً، وليس للعبد كسبٌ. وأهل السنة يقولون بوجود القدرة

الحادثة مع أثر اعتباري هو الكسب، مع قولهم بالاختيار والإرادة، فالفعل الاختياري من حيث الإيجاد لله تعالى، ومن حيث الكسب فللعبد، وهو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل، فيخلق الله تعالى الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بهما.

وأما الفارق بين مذهب أهل السنة وبين القدرية والمعتزلة، فهو أن المعتزلة يزعمون أن أثر القدرة الحادثة هو إيجاد الفعل لا من شيء أي خلق الفعل وإيجاده واختراعه، وأما أهل السنة فيقولون إنّ الإيجاد للأفعال بعد عدمها إنما هو بقدرة الله تعالى لا غير. وأما قدرة الإنسان فأثرها إنما هو في ذلك الأثر الاعتباري المسمى بالكسب، والمعبَّر عنه في كلامهم بأنه مقارنة القدرة الحادثة للفعل، نتيجة العزم والتوجه السابق للفعل، فإن الله تعالى يعقب ذلك بأن يخلق الفعل للإنسان مع القدرة الحادثة عليه، ويكونان معاً.

وهذه القدرة المصاحبة للفعل لا يتوقف عليها التكليف قطعاً، بل التكليف متوقف على القدرة بمعنى صحة الأعضاء وسلامة الآلات من العيوب وهذه تكون قطعا قبل الفعل الذي يُكلَّفُ الإنسان به.

ولا شك في أن الفعل الذي يقع في ضمن قدرة الإنسان لا بُدَّ أن يكون في محل قدرته كالحركات والسكنات والقيام والقعود والمضي والجري ونحو ذلك.

وأما الأمور التي تحدث عقيب فعله وتكون تابعة له عادة بخلق الله تعالى، وهي التي يسميها المعتزلة المتولدات، والفلاسفة بالمعلولات أو فعل الطبيعة، وهي ما يوجد خارجاً عن محل قوة الإنسان كالضرب بالسيف والرمح والحجر ونحو ذلك، فهذه الأفعال كلها حادثة غير مكتسبة للعبد لأنها خارجة عن محلِّ قوته وقدرته.

ومن هذا يفهم أن الاكتساب والكسب يزيد الإنسان كمالاً أو نقصاً.

وقد يقال: إذا كانت هذه الأفعال التي توجد خارج محل قدرته غير مكتسبة له، فماذا نراه مكلفاً عند القتل أو جرح غيره أو ضربه أو نحو ذلك وقد قلنا: إن الإنسان لا يكلف إلا بما يكسبه ويطيقه؟

فالجواب: إنها لما كانت مخلوقة عند كسبه وذلك على سبيل العادة التي أجراها الله تعالى في خلقه، أجرى الله تعالى التكليف والثواب والعقاب بناءً عليها. فهذا التلازم العادي كافٍ عند أهل السنة في تصحيح التكليف وترتب الثواب والعقاب.

وبذلك نعرف كيف يصحُّ عند أهل السنة الثواب والعقاب والتكليف وإن لم يكن الإنسان خالقاً لأفعاله، بل مجرد مكتسب لها.

ووضوح صحة هذا المعنى تبعث على الاستغراب ممن استنكره أو ردَّه أو زعم أنه مخالف للعقل أو الحس أو الشريعة.

وبالجملة:

فمذهب أهل السنة أن الموجد لأفعال العباد هو الله تعالى وحده، غير أن الاختيارية منها تقارنها قدرة حادثة من غير تأثير لها فيها أصلا، وهذه الأفعال هي التي في وسع المكلف على حسب ما دلَّ عليه الشرع قال جلَّ من قائل: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦] أي إلا ما تسعه طاقة النفس.

ولا صحة لمن قال إن الظاهر إن الإنسان له قدرة تسع الفعل الذي يكلف به، ولكن الحقيقة أنه لا قدرة له أصلاً أو له قدرة لا تسع فعلاً من الأفعال، أي ليس في وسعها فعلٌ من الأفعال. لأن هذا القول إما مناقضة لظاهر الحس والشرع اللذين يثبتان أصل تلك القدرة، ورجوع إلى مذهب الجبرية الذين ينفون إما القدرة أو أثرها ولو الاعتباري.

أمّا إن أراد قائل هذا القول: إن قدرة الإنسان لا تسع فعلاً من الأفعال بمعنى لا تقدر على خلق أي فعل من الأفعال، فهذا صحيح ولا إشكال فيه إلا في إيهام العبارة ما ذكرناه ولا داعي لإطلاق مثل هذه التعبيرات الموهمة لمذاهب غير صحيحة، خاصة في كتب علم التوحيد التي يجب أن يجتنب فيها الكلام الموهم لمعانٍ غير صحيحة، ويلزم الكاتب في علم التوحيد الإيضاح والبيان والالتزام بالقواعد الصحيحة ظاهراً وباطناً.

فالصحيح كما عرفنا أن من قدرة الإنسان أن تسع اكتساب بعض الأفعال، وهذا الاكتساب من ضمن حقيقتها التي جعلها الله تعالى لها، فلا وجه لإنكار ذلك أو ردّه.

وبعد وضوح هذا المعنى المهم، فقد تبين أنه لا وجه لقول من زعم أن مذهب أهل السنة يرجع إلى الجبر، أو أن الجبر لازم له، بحجة أنهم لم يجعلوا للعبد تأثيراً. فإنا نقول: إن أهل السنة قد صرَّحوا بأنَّ لقدرة العبد تأثيراً ولكن هذا التأثير ليس على سبيل الخلق بل على سبيل الكسب. وهؤلاء المعترضون يزعمون أنه لا يعقل للقدرة أثر غير الخلق، فإذا أثبتنا القدرة فيجب أن نثبت لها أثراً هو الخلق لا غير الخلق. وهذا الزعم غير صحيح وغير مسلم كما عرفت إذ المطرد حسب القواعد العقلية أن يكون أثر القدرة الحادثة لا على سبيل الخلق بل على نحو آخر مغاير للخلق وذلك كما قلنا إن لله وجوداً وللعبد وجوداً، ولكن حقيقة وجود الله غير حقيقة وجود العبد، وقلنا كذلك إن حقيقة علم الله غير حقيقة علم العبد وهكذا، يطرد هذا الأصل وينسحب على قدرة العبد وقدرة الله تعالى.

والإمام الأشعري له اصطلاح في كلمة التأثير، فإنه يقول لفظ التأثير لا يطلق إلا على الخلق والإيجاد من عدم، وعلى هذا لا يتلفظ بأن للقدرة الحادثة

تأثيراً على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز وهذا اختلاف لفظي لا ينبغي أن يغتر به العالمون.

وبعض الناس قسّم الجبر إلى نوعين: جبر حسيّ وجبر عقليّ، والمحظور في الشرع إنما هو الجبر الحسي كما ذهب إليه الجبرية فأنكروا ما أنكروه، وأما الجبر العقلي وهو القول بأنه لا خالق ولا موجد للأشياء والأفعال إلا الله تعالى، أي هو سلب الخالقية عن العبد، فإنه يجب أن يقال به، ويجب على جميع الفرق الإسلامية أن تقول به، لأنه مقتضى الإيمان وأصلٌ من أصوله.

وبالجملة:

فمذهب أهل السنة مجانبٌ للمذهبين الفاسدين، لأن أهل السنة جمعوا بين الحقيقة والشريعة وسَلِموا بتوفيق الله تعالى من بدعة الفريقين، لأنهم جانبوا الجبرية بتقسيمهم الأفعال إلى قسمين اختيارية واضطرارية، وأن الأولى مقدورة للعباد بمعنى أن لهم قدرة حادثة تقارن تلك الأفعال الاختيارية، وتتعلق بها من غير تأثير. وجانبوا أيضا القدرية؛ لأنهم لم يجعلوا لتلك القدرة الحادثة المخلوقة لله في الحيوانات تأثيراً ألبتة في أثرٍ ما، وذلك لدليل برهان الوحدانية، ووجوب عموم القدرة والإرادة لجميع الممكنات، ودلَّ عليه الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

وبعد بيان المذاهب في هذه المسألة المهمة الخطيرة، والإشارة إلى مذهب أهل السنة بهذا القدر المفيد لزم أن يتكلم المصنف على مفهوم الكسب ليكون ختاماً لهذه المقدمة المنيفة، فتكتمل به الصورة في ذهن القارئ الكريم، فالكسب محل التكليف الشرعي وهو جُعِلَ أمارةً على الثواب والعقاب بالنسبة إلينا.

وهذا هو ما قام به المؤلف الإمام السنوسي، فقد قال رحمه الله:

(وأما الكسبُ فهو عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثيرٍ)

إن من حصلت عنده المعاني السابقة، فلا بُدّ أنه قد فهم المقصود من الكسب، ولكن هذا لا يستلزم الاستغناء عن تخصيص محل خاص لبيان المقصود بالكسب.

فلفظ الكسب هو عبارة من العبارات، أي تعبير يراد منه الدلالة على معنى معين، وهذا المعنى هو المقصود أساسا لا العبارة.

فإذا أثبتنا للإنسان قدرة حادثة، وأثبتنا أفعالا منسوبة للإنسان على نحو معين. فإن النسبة بين القدرة الحادثة وبين الفعل الحاصل للإنسان القائم به في محل قدرته هي المرادة بالكسب.

فالكسب إذن هو تعلقٌ للقدرة الحادثة بالمقدور الذي هو الفعل الحاصل في محل القدرة. وإذا قلنا إن الخالق هو الله تعالى، وهو جل شأنه خالق كل شيء موجود، فإننا نعلم بالضرورة أن تعلق قدرة الإنسان بالفعل ليس على سبيل الخلق قطعا بل هو على نحو آخر وهو الذي نسميه بالكسب.

فإذا قيل إن قدرة الإنسان تتعلق بالفعل من غير تأثير، فالمقصود بذلك أي من غير خلق ولا إيجاد من عدم، فالتأثير المنفي عن القدرة الحادثة هو الخلق والإيجاد، لا الكسب، فيمكن أن يقال تجوزا لغوياً إن أثر القدرة الحادثة هو الكسب لا الخلق.

وكذلك نقول إن أثر القدرة الإلهية هو الخلق لا الكسب، والفعل الذي تتعلق به قدرة الله تعالى يستحيل أن يكون في محل القدرة أي في الذات الإلهية وإلا لزم قيام الحوادث، ولزم النقص قطعاً على الذات الإلهية وهذا باطل.

وأما الأفعال الحادثة الحاصلة عقيب كسب الإنسان وهي غير قائمة في محل قدرة الإنسان بل خارجة عن ذاته، كرمي الحجارة والضرب بالسيف والرمح والقتل والجرح ونحو ذلك، فلما كانت هذه الأفعال خارجة عن محل قدرته فهي غير مكتسبة للعبد، وهي قطعاً مخلوقة لله تعالى عند كسب العبد، وهكذا أجرى الله العادة، في خلق هذا العالم وبناء على هذا التلازم العادي يُكلَّف الإنسان ويترتب الثواب والعقاب.

فأهل السنة إذن يقولون بأنه لا يشترط كون الإنسان خالقاً لكي يصح أن يكون مُكلَّفاً، وهذا عند النظر السديد والتحقيق العميق أولى بالقبول عند أولي العقول.

فللعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات فقط، وأثر القدرة الحادثة إذن ما هو إلا أمر اعتباري لا موجود بل هو نسبة بين أمرين، نحو تعيين أحد طرفي الفعل والترك، وترجيحه، ولا يلزم منه وجود أمر حقيقيّ، فهذا الأمر الإضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده الفعل هو الكسب، والكسب لا يوجب وجود المقدور، وإن أوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا كان مرجعاً لاختلاف الإضافات، لكون الفعل طاعة أو معصية، حسنا أو قبيحا لترتبه على

قصده إياه بخلاف خلق القبيح، فلا يستلزم الاتصاف به، ولا يبعد أن يكون الإنسان قادراً على نحو هذا الأمر، بل الجميع يجب اعترافهم بأنه قادرٌ عليه، ولكن الخلاف إنما هو فيما ذكرناه سابقاً.

والقدرية يعتقدون بأن تعلق القدرة الحادثة بالأفعال إنما هو تعلق اختراع وتأثير لا تعلق اقتران ودلالة على الأفعال.

فإن قلت: هل يقال: المقدورُ الواحدُ دخل تحت قدرتين؛ قدرة الله تعالى وقدرة العبد.

فالجواب: نعم، يقال؛ لكن بجهتين مختلفتين، تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب، فافترقا حقيقةً وأثراً كما ينبغي لاختلاف حقيقة الوجود الإلهي عن حقيقة الوجود الحادث.

ولا ينبغي لذي عقل صحيح أن يخالف في نحو هذا القدر من المعنى.

وأما إذا نصب بعض الناس الخلاف وقالوا: لا نعترف بالكسب إلا إذا تصورنا حقيقته تصوراً تامًّا، وأدركنا ماهيته كذلك. فالتصور شرط التصديق.

فنقول لهم: لا نسلم أن صحة التصديق بالأمر موقوفةٌ على تصور حقيقته تصوراً تاماً، فها نحن نصدق بوجود الله تعالى وصفاته، ولا نعلم حقيقة ذاته ولا حقيقة صفاته، بل إننا نصدِّق بأن الله خالقٌ، ولا نعلم حقيقة الخلق بل لا نعلم إلا وصفاً للخلق، وهو وجود بعد عدم أو إيجاد لا من شيء، وهذا وصف له وليس كشفاً لحقيقته وما هو في نفس الأمر والتحقيق عند المناطقة والمتكلمين أن التصديق موقوف على التصور بوجهٍ ما، وليس موقوفاً على تمام التصوُّر. وقد حَصَلَ عندنا تصوُّر ما للكسب، فيكفي هذا لصحة التصديق به، ولا يُلْتَفَتُ بعد ذلك إلى من يتشبَّثُ بنحو هذه الخيالات من المعارضين.

المقدمة الثالثة

أنواع الشرك

بعد أن انتهى الإمام السنوسي من الكلام على المقدمتين السابقتين، وهما الأحكام والأفعال، كان من المناسب أن يضع هذه المقدمة، أعني مقدمة أنواع الشرك، بعدهما في هذا الموضع، لأن الشرك يعتمد على ما مضى من المقدمات، فبعض أنواع الشرك مبنيٌّ على بعض المذاهب الباطلة في الأفعال، فمن سَهُلَ عليه إدراك المذهب الحقّ في الأفعال، تمكن من إدراك أنواع الشرك لابتنائه عليها.

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى:

(وأنواع الشرك ستّةٌ)

أقول:

سنبين معنى الشرك في اللغة والاصطلاح، وكذلك معنى الكفر لما بينهما من علاقة، قبل أن نشرع في تفسير كلام المصنف.

الشرك لغة: قال الراغب الأصفهاني في المفردات: "الشِّركة والمُشاركة: خلط المِلكَيْنِ. وقيل: هو أن يوجد شيءٌ لاثنين فصاعداً عينا كان ذلك الشيء أو معنى، كمشاركة الإنسان والفرس في الحيوانية، ومشاركة فرس وفرسٍ في الكمية والدُّهمة". وذكر ذلك السمين الحلبي في عمدة الحفَّاظ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ﴾ [الإسراء: ٦٤] أي شاركهم فيما أحل الله فحرّمه عليهم، نحو السوائب والجائر والوصائل والحوامي، وفي الأولاد بأن يزنوا، وهذا أمر تهديد وابتلاء وامتحانٍ لنا. وقال ابن عرفة:

مشاركته في الأموال: اكتسابها من حرام، وفي الأولاد: خُبْث المناكح[1].

فإبليس صار يشارك الناس في معصيتهم لله تعالى، ويزين لهم الخروج عن أمره جَلّ شأنه.

فالشرك إذن: إدخال الغير مع الله، فيما لا يصح إلا لله تعالى.

وهذا الإدخال قد يكون باعتقاد الألوهية لغير الله أو الإخلال بها له جَلّ شأنه، فمع الإخلال بها لا بُدَّ من نسبة ما أخل به لغير الله، وقد يكون بعبادة غير الله وقد يكون بغير ذلك مما سيرد في كلام السنوسي رحمه الله، وكل ذلك مما يجب اجتنابه وعدم ارتكابه.

وأما الشرك اصطلاحا فهو: كل ما يوجب الكفر.

ولذلك لزمنا أن نبين معنى الكفر لغة وشرعاً.

فالكفر لغة هو ستر الشيء، وقد وُصِفَ الليل بالكافر لأنه يَستُر الأشخاص فلا يُرَون عادةً، وسمي الزارع كافرا لأنه يستر الزرع في الأرض، وليس ذلك باسم لهما، قال الله تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا ۖ وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ ۚ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ۝﴾ [الحديد: ٢٠] ، كما يطلق على البحر والوادي العظيم والنهر الكبير.

وعرَّف الكفوي الكفر بأنه عدمُ الإيمان عما من شأنه. فهو من باب نقيض الإيمان.

---

(١) انظر السمين الحلبي في عمدة الحفاظ (٢\٢٦٧)

وذكر أن الكفر الذي هو ضد الإيمان يتعدى بالباء نحو ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦].

وأما الكفر الذي هو ضدُّ الشكر فيتعدى بنفسه، يقال: كفره كفورا أي كفراناً، ويقال كفر المنعم والنعمة، ولا يقال: كفر بالمنعم والنعمة.

وعرَّف السرقسطي الكفر بأنه: الجهل بالله تعالى. فجعله من باب يقابل باب المعرفة، ويحتمل الجهل البسيط والمركب، فهو شامل لعدم المعرفة والمعرفة الباطلة بالله جلَّ شأنه.

والعلاقة بين الكفر والشرك تتأسس على هذا الأمر، فمن أشرك مع الله تعالى غيرَه إما في أصل الوجود الواجب أو الخلق فيما هو غير ذلك، فهذا الإشراك لا يمكن إلا أن ينبني على جهل بالله، فهو إذن كفرٌ بالله تعالى، ولذلك قال من قال إن الشرك هو كل ما يوجب الكفر، فهناك تلازم ما بين الكفر والشرك، ولكن درج العرف على إطلاق الشرك على من أثبت إلها آخر. والتحقيق أن كلَّ من كفر بالله بأن أنكر ما يستحقه أو أثبت ذلك لغيره معه أو بدونه، فهو مشرك وكافرٌ. فمن نازع الله تعالى في أنه هو الإله لا غير، وأثبت معه غيره بزعم أنه آلهة، فهو مشرك مع الله ومنازع له في سلطانه، وكذا من نفى عن الله ما يستحقه وإن لم يثبته لغيره منازع لحكم الله تعالى في أنه هو المستحق للألوهية.

وقد قال السرقسطي: "الكفر أخص من الشرك بدليل انفراد الشرك عن الكفر في شرك الأغراض وهو العمل لغير الله تعالى[1]"، ولكن التحقيق كما ذكرنا أن كل شرك فيتضمن الكفر ولا ينفرد عنه.

---

(١) انظر شرح المقدمات ص ٢٦.

قال الكفوي: "والكفر مِلَّةٌ واحدة، لأن شريعة محمد هي الحق بلا شك، والناس بالنسبة إليها فرقتان: فرقة تقرُّ بها وهم المؤمنون قاطبة، وفرقة تنكر بأجمعهم وهم الكفار كافة.

فبهذا الاعتبار هم كالملة الواحدة، وإن اختلفوا فيما بينهم فصاروا كأهل الأهواء من المسلمين" اهـ.

وهذا كلام جيد يفيد أن الكفار اشتركوا في نحلة وملة واحدة، واتفقوا على قدر من الهوى والرأي، فصاروا في حكم الفرقة، ولذلك تراهم يشدُّ الواحدُ منهم على يد صاحبه، ويتعاونون في القدر الذي اتفقوا عليه ضدّ المؤمنين، وأخلاقهم هي عين أخلاق الفرق والملل من التحزب والتعاون والتعصب، وإن زعموا لأنفسهم أنهم أصحاب البحث الحر والعقلية المنفتحة التي لا تتقيد إلا بالحق! وفي هذا مصادرة على المطلوب تظهر شدة تعصبهم وسيطرة الهوى عليهم، فإن مدار النزاع مع المؤمنين هو في تعيين الحق، هل هو في الكفر أو في الإيمان؟ وهؤلاء الكفار يصادرون على ذلك ويزعمون أنهم أهل الحق، ويفترون على المؤمنين ويصفونهم بالتحجر العقلي والرجوع إلى العقليات الوراثية الرجعية، وبغير ذلك من التهم الجاهزة لديهم.

والكفر قد يحصل بالقول تارة وبالفعل تارة أخرى، أما القول الموجب للكفر: فهو إنكار مجمع عليه فيه نصٌّ، ولا فرق بين أن يصدر عن اعتقاد أو عنادٍ أو استهزاء. وإنما شُرط النص، لأن العقيدة لا تثبت إلا بالوحي، أي إن كون قضية من القضايا التصورية أو التصديقية عقيدة لا يصحُّ إثباته إلا بالشرع. ولا يخفى أن المقصود بالنص هنا القول الوارد عن الشارع، سواء كان كتاباً أو سنةً، وليس المراد بالنص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً وهو درجة من درجات ظهور دلالة الكلام على المعنى. وأما الفعل الموجب للكفر فهو الذي

يصدر عن تعمّد ويكون الاستهزاء صريحاً بالدين كالسجود للصنم وإلقاء المصحف في القاذورات. فهذه الأفعال تدلُّ على إنكار لصحة الإسلام أو استهزاء به مفضٍ للكفر. ولا شك أن الذي يكذب الرسول صلى الله عليه وسلم في شيء مما جاء به من الدين ضرورة، كمن يكذب الله تعالى، وهذا كفر، فإن الله تعالى لما صدَّق النبيَّ عليه السلام فيما يخبر به عن الله تعالى، فمن كذّب النبي عليه السلام فقد كذّب الله، ولذلك كان الإيمان هو التصديق بكل ما جاء به سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من الدين ضرورة.

والكفر يكون بتكذيب ما جاء في الشرع ضرورة وإنكاره عند من يجعل الإيمان هو التصديق بكل ما ورد في الشرع وثبت ذلك ضرورة. ولكن هؤلاء وإن قالوا بذلك إلا أنهم قالوا أيضا قد يصدر من الإنسان أفعال وأقوال تدل على تكذيبه النفسي أو استهزائه وإنكاره للدين، فلذلك يحكم على الإنسان بالكفر إما بناءً على دلالة ظنية أو قطعية من تلك الأقوال والأفعال على التكذيب والإنكار، وقد يجعل الشارع بعض الأفعال والأقوال كفيلةً بالدلالة على التكذيب، فمن تلبس بها حكم عليه بذلك أيضا، ولم يتوقف حتى يكشف لنا عمّا في نفسه.

وأما بناءً على قول من قال إن الإيمان هو التصديق والقول والفعل، فتفريع ما سبق قريب واضحٌ.

هذا مع أن أهل السنة لم يجعلوا العمل ركناً في الإيمان كالخوارج والمعتزلة والإباضية[١] ولا شك أن الشارع كما له أن يجعل بعض الكلمات والأفعال دالة على الإيمان، إما ظاهرا أو باطناً وظاهراً، فله أيضا أن يجعل بعض الأقوال

(١) أوضحت ذلك في كتاب أصحاب النار ومصيرهم.

والأفعال دالة على الكفر إما ظاهراً وإما ظاهراً وباطنا.

ولينظر هل يوجد واسطة بين الكفر والإيمان بعد قيام الحجة وبلوغ الرسالة وصحة التكليف، والأقرب أنه مع ذلك فلا واسطة بين الإيمان والكفر فبعد قيام الحجة مَنْ صدّق واتبع كان مؤمناً ومَنْ أنكر وكذّب كافرٌ.

ولا بُدّ من البحث في قول مَنْ قال إن الإيمان بالله هو معرفته، فهل الكفر بالله تعالى هو الجهل به فقط؟ وما حَدُّ الجهل؟ فإنا نعلم أنّ جحد الرسالة وسبّ الرسول والسجود للصنم وإلقاء المصحف في القاذورات كفرٌ بالإجماع، وظاهرها أنها ليست جهلاً بالله تعالى، لأنها قد تصدر من العارف بالله الجاهل بالدلالة على العلم بامتناع هذه الأمور أو بالمعرفة بها.

ولذلك فإن العلماء العظام الذين قالوا إن المعرفة هي الإيمان، قصدوا بالمعرفة الإذعان لما علم أنه الدين الحق وأصله هو معرفة الله، وكذا معرفة الرسول والدين أو الضروري من الدين، فإنهم يريدون بالمعرفة لا مجرد العلم بذلك، بل الإذعان لما عرفوه أو الإذعان للمعلوم حقيقته، عرفوه بالفعل أو كانوا قادرين على ذلك ولم يبذلوا من الجهد ما يكتسبون العلم بذلك بالفعل، وعلى ذلك من عرف أي أذعن للمعلوم ولو بالقوة القريبة للبشر فهو المؤمن، ومن لم يعرف أي لم يذعن للمعلوم ولو بالقوة المحتملة فهو غير مؤمن سواء عرف الله تعالى بالفعل أو لا بأن كان جاهلا به وبالنبي عليه السلام وبالضروري من الدين.

وعلى ذلك، فكل فعل من الأفعال المذكورة يدخل في المعرفة المعتبرة أي بالإذعان لها وللوازمها فإن من اعترف بالشيء وأنكر لازمه الواضح، فإنكاره للازم يعود على اعترافه بالشيء بالنقض بعد الإثبات، وبالحلِّ بعد الإبرام.

ولو أخذنا المعرفة بمعنى العلم الذي هو إدراك للشيء على ما هو به لوقع

الإشكال الواضح في الأفعال المذكورة، ولا ينبغي حصول النزاع فيها.

وبيّن العلامة الكفوي أن من الخوارج من قال الكفر هو المعصية، وأكثر الخوارج قالوا: كل معصية كفر، وأما المعتزلة فقد قسموا المعاصي إلى معصية هي كفر، وهي: كل معصية تدل على الجهل بالله، كسبِّ الرسول وإلقاء المصحف في القاذورات، وإلى معصية لا توجب اتصاف فاعلها بالكفر ولا بالفسوق، ولا يمتنع معها الاتصاف بالإيمان كالسَّفه وكشف العورة إلى غير ذلك. وإلى معصية توجب الخروج من الإيمان ولا توجب الاتصاف بالكفر بل بالفسوق والفجور كالقتل العمد والعدوان والزنا وشرب الخمر ونحوه.

وذكر أن طريق الرد على هؤلاء إنما هو بيان أن كلّ معصية لا تدلُّ على تكذيب الرسول فيما جاء به، فإنها لا تكون كفراً، ومن قال: الإيمان هو المعرفة بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان، قال: الكفر هو الإخلال بأحد هذه الأمور، ومن قال: الإيمان هو التصديق بالقلب بالله وبما جاء به رسله، قال: الكفر هو التكذيب بشيء مما جاء به الرسول. فهذا هو اختيار الإمام الغزالي عليه الرحمة. وقال الكفوي: وهو باطل بمن ليس بمصدق ولا بمكذب بشيء مما جاء به الرسول، فإنه كافرٌ بالإجماع وليس بمكذب، ويبطل أيضا بأطفال الكفار ومجانينهم فإنهم كفارٌ، وليسوا بمصدقين ولا بمكذبين(١). والأقرب أن يقال: الكفر عبارة عمّا يمنع المتصف به من الآدميين عن مساهمة المسلمين في شيء من جميع الأحكام [المختصة](٢) بهم، وهو مطرد ومنعكس لا غبار

(١) في أطفال الكفار ومن يلحق بهم خلاف معروف، فإن المعتمد عند كثير من الشافعية أنهم من أهل الجنة

(٢)في المطبوع المختلفة، ولعلها المختصة بهم كما أثبتناها.

كأطفال المؤمنين، والكفوي يبني على القول بأنهم يلحقون بآبائهم.

عليه[1].

وقد لا يرد ما أورده على الغزالي، فإن الإيمان إذا كان المعرفة، ويقصد بالمعرفة الإذعان للإسلام الذي يمكن معرفته عن قرب، لأن الإسلام يخاطب به الكافر والمؤمن، والجاهل والعالم، فلو شرطنا حصول المعرفة بالفعل للتكليف بالإسلام لخرج الجاهل الذي يمكن أن يعرف بنظر قريب، وخرج أيضا الذي نظر فأنكر، وخرج من لم ينظر وأنكر تقليداً، ولكن هذا كله يناقض مذهب الإمام الغزالي كما هو معلوم، فإنه أوجب التكليف إذا تحققت شروطه كما قلنا، ومن شروطه إمكان المعرفة بعد وصول الرسالة وقيام الحجة. وإذا كان الأمر كذلك فإن المعاند جهلاً أو بعد نظر كافرٌ بعد قيام الحجة عليه على النحو السابق بيانه، وكذلك الذي لم ينظر فلم يجاهر بالتكذيب ولم يجاهر بالتصديق، فهو في حكم المكذب، بل هو مكذب لأن الخطاب تعلق بالإيمان بما يمكن معرفته، وهذا يستلزم وجوب معرفته بالفعل، فإن قنع بسلب المعرفة عنه والقعود عنها، فهو منكرٌ لها مستخفٌ بها، وهذا تكذيب بها وبحكم الله، فيكفر لذلك.

والكفر إما كفر إنكار وهو: أن يكفر بقلبه ولسانه، وأن لا يعترف بما يذكر له من التوحيد أو كفر جحود وهو أن يعرف بقلبه ولا يقرّ بلسانه ككفر إبليس، أو كفر عناد وهو أن يعرف بقلبه ويقرّ بلسانه ولا يدين به ككفر أبي طالب، أو كفر نفاق وهو أن يقر بلسانه ولا يعتقد بقلبه.

والجميع سواء في أن من لقي الله تعالى بواحد منها لا يغفر له[2].

ومأخذ التكفير: تكذيب الشارع لا مخالفته مطلقاً، ومن ينكر رسالة

---

(١) الكفوي، ص ٧٦٤

(٢) انظر ذلك كله في الكليات للكفوي تحت مادة كفر، ص ٧٦٤، طبعة مؤسسة الرسالة ١٩٩٣.

النبي مثلاً فهو كافرٌ لا مشرك، ومن أخلّ بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن أخل بالإقرار بالحق فهو كافر، ومن أخلّ بالعمل بمقتضى الحقّ فهو فاسق وفاقاً، وكافرٌ عند الخوارج، وخارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة.

والكافر اسم لمن لا إيمان له، فإن أظهر الإيمان فهو المنافق، وإن طرأ كفره بعد الإيمان فهو المرتدُّ، وإن قال بإلهين أو أكثر فهو المشرك، وإن كان متدينا ببعض الأديان والكتب المنسوخة فهو الكتابيّ، وإن قال بقدم الدهر وإسناد الحوادث إلى الدهر، فهو الدهريُّ، وإن كان لا يثبت الباري فهو المعطِّل، وإن كان مع اعترافه بالنبوة للنبي عليه السلام يبطن عقائد هي كفرٌ بالاتفاق، فهو الزنديق.

وأصحاب الهوى منهم من يكفر كغلاة المجسّمة والروافض وغيرهم، ويسمَّى حينئذ الكافر المتأوِّل، ومنهم من لا يكفر، ويسمَّى الفاسق المتأوِّل.

وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن القسم الأول تقبل شهادته وروايته، وذهب العامّة إلى ردِّ شهادة القسمين. وفي المحيط عن أبي يوسف رحمه الله قال: من أكفرته لم أقبل شهادته، ومن أضللته قبلت شهادته.

وعدم إكفار أهل القبلة لاعتقادهم أن ما ذهبوا إليه هو الدين الحق، وتمسكهم في ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وتأويله على وفق هواهم، وهذا موافق لكلام الأشعريّ والفقهاء.

لكن إذا فتشنا عقائد فرق الإسلاميين، وجدنا فيها ما يقطع بغلطهم فيه، ولكننا لا نكفر أهل القبلة ما لم يأت بما يوجب الكفر، وهذا من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر:٥٣] مع أن الكفر غير مغفور.

ومختار جمهور أهل السنة من الفقهاء والمتكلمين عدم إكفار أهل القبلة من

المبتدعة المؤولة في غير الضرورية؛ لكون التأويل شبهة كما هو المسطور في أكثر المعتبرات.

وأما منكر شيء من الضروريات الدينية، فلا نزاع في إكفاره، وإنما النزاع في إكفار منكر القطعي بالتأويل، وقد عرفت ما هو المختار، وصرَّحوا بعدم الإكفار في غير الضروريات بالتردد والإنكار(١).

وبعد أن انتهينا من بيان قدرٍ كافٍ في هذا المقام عن مفهوم الكفر وما يتعلق به مما يناسب أنواع الشرك التي يذكرها الإمام السنوسي، نرجع بإذن الله تعالى إلى شرح الكتاب، فالإمام رحمه الله تعالى بعد أن ذكر مذهب القدرية في الأفعال، أورد هذه الأنواع الستة للشرك لعلاقتها من بعض الجهات بقول القدرية، ولذلك بدأ من هذه الأنواع بمذهب المجوس لأن القدرية مشبَّهون بهم في قوله صلى الله عليه وسلم: "القدرية مجوس هذه الأمة" فهو من باب إثبات المشبّه به بإثر المشبّه، ووجه تشبيههم بالمجوس أن المجوس جعلوا للخير فاعلاً وللشر فاعلاً والقدرية أيضاً منعوا نسبة الشر إلى الله تعالى وأضافوه إلى إبليس سبباً وسعياً، وإلى العباد مباشرة وجعلاً، وهذه المسألة التي بين المعتزلة والمجوس تعين اسم المرادين بالقدرية في الحديث دون ما عليه أهل الحق رضي الله عنهم. وعطف شرك التبعيض لاشتراكهما في العدد وقدّم شرك التقريب على شرك الأسباب لأنه بسيط وذلك مركب، وعطف عليه فرعه لئلا يفصل بين الأصل وفرعه، وأخّر شرك الأغراض لضعفه(٢).

---

(١) بتصرف من شرح السرقسطي.

(٢) راجع في ذلك كله الكفوي في الكليات

النوع الأول من أنواع الشرك

شرك الاستقلال

قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى: (شرك الاستقلال وهو إثبات إلهين مستقلَّيْنِ كشرك المجوس)

قال الإمام السنوسي: أما المجوس فالحامل لهم على الشرك الذي انتحلوه اعتقادُهم أن فعل الخير يجب أن يكون له باعثٌ يباين الباعث على فعل الشرِّ، وإذا تباينا لم يمكن أن يجتمعا في ذات واحدة، فوجب التعدد في ذات الإله، فلزم إثبات إلهين مستقلين، أحدهما يستقلُّ بفعل الخير ويسمّى عندهم هُرْمز، والآخر يستقل بفعل الشرّ ويُسمّى يزدان. وأيضا ففاعل الخير يُسمّى خيّرا، وفاعل الشر يُسمّى شريراً، والوصفان متباينان لا يمكن اجتماعهما في موصوفٍ واحدٍ، فوجب أن يكون موصوفهما اثنين[1].

ينبه الإمام السنوسي إلى أن أصل الانحراف عند المجوس هو إثبات الاستقلالية في الفعل، ولو كان ذلك الفعل شرّاً، وأيضاً فإن من أصولهم التي أوضحها في هذا النص أن فاعل الخير خيّرٌ وفاعل الشرِّ شرّيرٌ، وأن الإله الخيّر يستحيل أن يفعل الشر، وهذا مبنيٌّ على التحسين والتقبيح العقليين كما لا يخفى. وأما قولهم إن فاعل الشر شرير، فهو مبنيٌّ على أن فاعل الشيء يتصف به بلا شك لأن الشرير هو المتصف بالشر وهذا باطل ففاعل الشي لا يتصف بالشيء المفعول عند أهل السنة، فأفعال الله تعالى لا يتصف بها، إنما يتصف بصفاته القائمة بذاته، أو بأوصاف مشتقة من أفعاله دالّةٍ على صفاته القائمة

(١) شرح المقدمات للإمام السنوسي تحقيق نزار بن علي، مؤسسة المعارف ص ٩٠ .

بذاته، ولكنه جلَّ شأنه لا يتصف بأفعاله.

ولا يخفى قرب كثير من الأصول التي يقول بها المجوس إلى أقوال القدرية، ولذلك اشتهر أن القدرية مجوس هذه الأمة، لا لأنهم يثبتون إلهين صراحة، بل لما بيّناه.

ولنرجع إلى المجوس ولنذكر نبذة عنهم يتضح بها مذهبهم وبعض أصول ديانتهم:

المجوسية:

الديانة الزردشتية هي من أقدم الديانات ذات الأصول الموحدة التي لا تزال موجودة أسسها زرادشت، بشر زرداشت بالقوة الشافية للعمل الصالح والقوة الخيرة، النار والشمس هما رمزا الزرادشتيه، ولذلك فإن النار مقدسة ويحرص الزرادشتيون على ألا تنطفئ في المعابد وهذا يؤيده ما ذكره العلامة السرقسطي في شرحه للمقدمات، فقد قال ص ٢٧: "واتفقوا على قدم هرمز واختلفوا في قدم يزدان فزعم بعضهم أنه قديم، وزعم بعضهم أنه حادث من فكرة رؤية حصلت من هَرِمَنْ"

سلمان الفارسي كان مجوسياً قبل تحوله للنصرانية ثم للإسلام.

وكلمة "مجوس" عربت من لفظة "مغوس" الفارسية التي تعني "مفسر الرؤى"، معرب من كلمة مگوس. مگوس كلمة فهلوية أو فارسي القديم أي الشخص الذي يفسر الرؤى والنوم ويخبر أخبار الغيب كالمنجم وتنجيم. ومجوس أيضا هو اسم رب عند الفرس القديم وهو رب القدرة.

يؤمن الزرادشتيون أن الروح تهيم لمدة ثلاثة أيام بعد الوفاة قبل أن تنتقل إلى العالم الآخر، يؤمن الزرادشتيون بالحساب حيث أنهم يعتقدون أن

الزرادشتي الصالح سيخلد في الجنة إلى جانب زرادشت في حين أن الفاسق سيخلد في النار إلى جانب الشياطين.

الزرادشتية هي عقيدة دينية تتمحور حول ألوهية إله واحد مطلق عالمي ومجرد خالق غير مخلوق، إليه ترجع أمور كل المخلوقات، حيث يقول زرادشت في الأفيستا: (إني لأدرك أنك أنت وحدك الإله وأنك الأوحد الأحد، وإني من صحة إدراكي هذا أوقن تمام اليقين من يقيني هذا الموقن أنك أنت الإله الأوحد. . اشتد يقيني غداة انعطف الفكر مني على نفسي يسألها: من أنتِ، ولفكري جاوبت نفسي؛ أنا؟ إني زرادشت أنا، وأنا؟ كاره أنا الكراهية القصوى الرذيلة والكذب، وللعدل والعدالة أنا نصير!)

وتؤمن الزردشتية أن النفس الإنسانية تنقسم إلى قسمين:

(القوة المقدسة) والتي تدعمها سبع فضائل عليا (الحكمة والشجاعة والعفة والعمل والإخلاص والأمانة والكرم) هذه الفضائل بمثابة الملائكة.

و(القوة الخبيثة) وتساند هذه القوة سبع رذائل هي النفاق والخديعة والخيانة والجبن والبخل والظلم وإزهاق الروح وهي بمثابة شياطين.

ويبقى هذا الصراع قائما بين هاتين القوتين داخل النفس البشرية إلى أن يصل الإنسان إلى النقاء.

الديانة الزرادشتية تؤمن بالعقاب واليوم الآخر بالروح ووجودها، ويعتقدون أن الفاني هو الجسد وليس الروح، وإن الروح ستبقى في منطقة وسطى بين النار والجنة في منطقة تدعى البرزخ، وأن اعتقادهم راسخ بالجنة والنار والصراط وميزان الأعمال أما بالنسبة للجحيم في الديانة الزرادشتية فهي تختلف في وصفها عن الأديان الأخرى، فالديانة الزرادشتية تقول بأن الجحيم

عبارة عن منطقة باردة وفيها أنواع من الحيوانات المتوحشة التي سوف تعاقب المذنبين بما اقترفت أيديهم من إثم الدنيا.

الزرادشتية تحث الإنسان على التمسك بالفكر الصادق والقول الصادق والعمل الصالح للوصول إلى ذاته وليضمن سعادته فالإنسان كائن حر وعليه إطاعة الإله الواحد، كما أن الزرادشتية تحرم الرهبانية بكل أنواعها.

الماء والنار لهما أهمية في الطقوس الزرادشتية والنصوص المقدسة تعتبر أن الماء والنار يمثلان حياة مستقلة بحد ذاتها ولا يخلو المعبد الزرادشتي من هذين العنصرين فالنار تعد الوسط الذي يزود الإنسان بالحكمة وأن الماء يعتبر مصدر هذه الحكمة، وتعد هذه الديانة هي الديانة الأساسية والديانة الأم للشعب الكردي.

ويوجد اختلاف بين الباحثين العلماء في أن ديانة المجوس هل هي ديانة توحيد أو هي شرك، وقد سبق أن أوردنا نص السرقسطي مشيرا إلى ذلك، وقد ذكر أن الزرادشتية كانت في مراحلها الاولى تعترف بآلهة الشر ثم صارت تميل إلى التوحيد وإن بدت في ظاهرها تقول بتعدد الآلهة. وهناك تشابه بين الهندوسية والزرادشتية (المجوسية) في ذلك، فالهندوسي ينتهي بالاستغراق بالإله براهما، ولا محل لذكر عشرات الآلهة التي يقولون بها، وكذلك الزرادشتي ينتهي بانتصار إله النور وهزيمة الظلام[1].

وقد كانت ديانة شعب المجوس عبادة الطبيعة والإيمان بتعدد الآلهة، ولكنها أخذت تميل تدريجياً نحو المعتقدات التوحيدية، وعندما ظهر زرادشت، وجد شعبه يعبد أسلافه، والحيوانات والأرض والهواء والشمس وغيرها، فشعر

---

(١) انظر لمحات عن أديان العالم ص ٢٧٣.

بالحزن لذلك، فثار ضده وأعلن للعالم وجود إله واحد هو إله النور، وقال إن الآلهة الأخرى ليست سوى تجليات للصفات الإلهية له[١].

والبعض يقول إن أثر زرادشت العظيم أنه حصر الأرواح الخيرة العديدة في إله واحد، والشريرة العديدة في آخر، وأضفى السمة الروحية على هذين الإلهين، فالأول قوى الخير والثاني قوى الشر. وتقول الأفستا[٢] إن إله النور (الأهورأمازدا) قد خلق قوتين الأولى للخير والثانية للشر وجعلهما في صراع أبديّ مع بعضهما، وتعتبر الروح المقدسة في الزرادشتية هي الله الأعلى، والأهورامازدا هي المعرفة العليا، والعالمة بكل شيء، وهي الخالق وأصل كل ما هو صادق وصالح وهي قادرة على كل شيء، وعلى أمرها يتوقف الكون. وهي التي تحدد مدارات الشمس والقمر والنجوم، وتخضع كل قوى الطبيعة لأمرها وسلطانها، وهي التي خلقت الأرض وسلمتها للإنسان ليسودها ويرثها. ويثاب الصالح بالنعيم والشرير بالعقاب وأحد مخلوقات الأهورامازدا هو الروح الشريرة التي تُسمّى الأهريمان، وهذه الروح هي التي خلقت الشياطين والعفاريت وكل قاتل للحياة، وكل كاذب فهو جندي عندها[٣].

وجزء الغاثا من كتابهم المقدّس يعترف بوجود قوتين أزليتين تحكمان الكون، قوة النور وقوة الظلام، وبينهما صراع أبدي، ومطلوب من الفرد مقاومة الشر والظلام بكل صوره، فهم يقاتلون إله الظلمة، ويعبدون إله النور والخير أو الأهورامازدا[٤].

---

(١) انظر: لمحات عن أديان العالم، ترجمة صادق السركالي، مكتبة مدبولي، ص٢٧٦.

(٢) كتاب للمجوس.

(٣) لمحات عن أديان العالم

(٤) لمحات عن أديان العالم

وبذلك يتبين أيضا أن ما نقله علماؤنا عن المجوس صحيح، وأن اختلافهم راجع لاختلاف فرق المجوس أنفسهم، وليس يصحّ أن يقال إن علماء أهل السنة لا ينقلون مذاهب الخصوم نقلاً صحيحاً، بل نقلهم دقيق كما ترى.

وقد ردّ علماؤنا على هذه المذاهب الباطلة وبينوا استلزامها للمحالات والأمور الفاسدة فذكروا أنه يلزم على هذا النظر الفاسد إثبات إله ثالث ليفعل من الممكنات ما ليس بخير ولا شر وإن نفوا هذا القسم وحصروا الممكنات في الخير والشر، فهم مباهتونٍ وجاهدون لما قطع بوجوده. وأيضاً يلزمهم في الشاهد أنّ الفاعل للخير لا يتأتى أن يصدر منه الشر، والعكس، والعيان يقطع ببطلانه. ويلزم على قولهم حدوث الإلهين وافتقارهما إلى إله ثالث يخصص كل واحد بما اختصّ به من باعث الخير وباعث الشر. وإذا كان هذا الثالث ليس كاملاً مثلهما فإنه يفتقر إلى رابعٍ وهلمَ جراً، فإن انتهى العدد لزم الدور، وإن لم ينته، لزم التسلسل، وذلك محال لا يُتَصَّورُ في العقل وجوده. فيظهر من ذلك كله أن فرض إله آخر مع الله مستحيل لا يتصور وقوعه عقلاً بوجه من الوجوه، وإنما يفرضه الإنسان على سبيل التقدير الفرضي الذي يمكن به فرض المحالات كلها، ولكن النظر العقلي هو المعتمد في العلوم والمعارف، لا مجرد التقدير الساذج، فهذا ما لم يقم العقل عليه دليلا، وما لم يمنع إحالته فلا عبرة به عنده.

وكذلك يلزم التمانع بين الإلهين المفروضين عند إرادة أحدهما اختراع الخير في محلٍّ، وإرادة الآخر اختراع الشر فيه في زمنٍ واحدٍ.

فما تخيله هؤلاء الكفرة باطلٌ لا يتصور بوجه من الوجوه[1].

ومن عرف وجوب تنزه المولى العظيم تبارك وتعالى، عن الأغراض،

(١) انظر شرح المقدمات مع زيادة وتصرف، وقد أورد فيه ما قرره السنوسي.

والاتصافِ بالباعث على الفعل المفضي إلى الجبر على الإله. وهو نقص لا يليق بالكامل، يجزم ببطلان قولهم ومن انتبه إلى تنزه الإله الحق -الذي هو إله فعلاً لا مجرد ما زُعِم ألوهيته- عن سريان كمالٍ أو نقصٍ من الأفعال إلى ذاته العلية، فإن الله تعالى لا يتكمل بأفعاله كما يعتقد هؤلاء ولا ينتقص بها، وقد وافقهم على ذلك بعض المجسمة أيضا الذين قالوا بقيام أفعال الله بذاته وأنها كمالٌ له جلَّ وعز وتنزه عما يفتري الظالمون.

فمن تعقل ذلك، اتضح له هوس هؤلاء الكفرة المجوس فيما اعتقدوه[١].

---

(١) انظر شرح الإمام السنوسي على مقدماته، بتصرف يسير، ص ٩١.

النوع الثاني من أنواع الشرك

شرك التبعيض

قال الإمام السنوسي: (وشرك تبعيضٍ: وهو تركيب الإله من آلهةٍ، كشرك النصارى).

أقول: بعد أن بيَّن أن المجوس من المشركين، وأنّ شركهم كان بإثبات أكثر من إله، كل واحد منهم يتصف بأنه غير الآخر في الوجود، وأن كلّ واحد يتصف بصفات خاصة لا يتصف بها غيره. أراد أن يبين أن بعض البشر وقع في نوع آخر من الشرك، وهو أنه يقول بإله آخر، ولكنه يبعضه، فيقول: إنَّ هذا الإله مركب من آلهة متعددة، متكثرة، كل واحد منها إله، والإله المركب منها جميعاً إله، فهي ثلاثة آلهة، وهي إله واحد، في الوقت نفسه!

وضرب مثالا عليهم النصارى، فهؤلاء يزعمون أن الإله واحد، ولكنه مركب من أكثر من إله، وهم يقولون إن الإله ثلاثة في واحد، وكل واحد من هذه الثلاثة إله، والكلُّ منها إله واحد. ومع أنَّ كلامهم لا يعقل، أي لا يمكن للعقل أن يقتنع به بعد أن يفهمه ويتصوره، على الأقل من حيث مفهوم الألفاظ التي يدلُّ عليها كلامهم، بالمعنى الأولي الساذج، ولكن العقل لا يمكنه -قطعا- أن يحكم على هذا التصور بالصحة أو بالتحقق فضلا عن الوجوب اللائق بالإله.

وسنبين خلاصة عقائدهم على سبيل الاختصار، مع أنَّ العلماء احتاروا في تلخيص مذاهبهم، وذلك لشدة تمزقهم وتفرقهم فيما بينهم، ولذلك سنكتفي بالقدر الذي يليق بما نحن فيه.

وقبل أن نشرع في بيان ما أراده الإمام السنوسي هنا، لا بد من ذكر مقدمة

مقدمة في العقائد المسيحية

اختلف متقدمو النصارى إلى فريقين عظيمين في بدايات نشأة المسيحية بعد رفع السيد المسيح، ونستطيع أن نقسم ذلك إلى اتجاهين اثنين:

١-الاتجاه الأول

وهو الاتجاه الذي يميل إلى توحيد الله تعالى وعدم القول بأن المسيح عليه السلام إله من إله، ويتجلى هذا الاتجاه في بعض علمائهم المتميزين، نذكر أهمهم هنا:

أولا: آريوس[١](٢٥٦؟ - ٣٣٦ م)

كان آريوس قد قال بـ"أن الأبن جاء من العدم"، يعني أنه مخلوق، وكان من البديهي أن يعتقد بمخلوقيّة الروح القدس أيضا. وهو صاحب مذهب الآريوسية في الديانة المسيحية الذي يقول بأنّ الكلمة ليس بإله، بل بما أنه

---

(١) ولد أريوس في قورينا (ليبيا الحالية) عام ٢٧٠ م، لأب اسمه أمونيوس من أصل ليبي أو بربري. . بعد منتصف القرن الثالث بقليل، ودرس تعليمه اللاهوتي بمدرسة لوكيانوس بأنطاكية حيث كان زميل دراسة لبعض الأشخاص الذين أرتقوا فيما بعد إلى درجات الرئاسة الكهنوتية. وهم الذين عضدوه ودفعوا به للمضي في طريق الكفاح لأجل نشر أفكاره.

ويمكن أن يقال: إن آريوس جمع في تعليمه بين اتجاهين مختلفين لمدرستى أنطاكية والاسكندرية. وفيما بعد أخذ المنتمون لمدرسة أنطاكية يهاجمونه ويتهمونه بأنه اسكندرى، في حين أن المنتمين إلى مدرسة الأسكندرية كانوا يحاربونه متهميه بأنه أنطاكى.

استوطن أريوس في الاسكندرية حيث رسمه الأسقف بطرس كاهنا. . وأظهر في أول حياته ميولاً متعصبة متمردة لأنه قبل رسامته وبعدها كان منضماً للأسقف المنشق ميليتوس أسقف ليكوبوليس (أسيوط).

"مولود" من الله الآب فهو لا يُشاركه طبيعتهِ، بل تقوم بينهما علاقة "تبنّي".

تعاليم آريوس

الله واحد، غير مولود وحده، سرمدى وحده، ليس له بداية وحده. الحقيقى وحده، الذي له الخلود وحده. وبجانب الله، لا يوجد كائن آخر.. ولكن عن طريقه توجد قوة عامة (لا شخصية) هى "الحكمة والكلمة".

ولقد صار الله أباً عندما أراد أن يخلق العالم. عندئذ خلق كائناً واحداً. هذا الكائن أسماه الابن، ويسمى استعاريا الكلمة أو الحكمة.

إذن فحسب تعاليم أريوس توجد حكمتان:

١. – قوة الله الواحدة العامة.

٢. – وكائن إلهي ذاتي واحد. وهذا الكائن هو الحكمة الثانية الذي جاء إلى الوجود من العدم. ومن ثم فهو مخلوق. إذ يقول "كلمة الله ذاته خلق من العدم.. وكان هناك وقت ما حينما لم يكن موجوداً. وقبل أن يصير لم يكن موجوداً، بل إنه هو نفسه أول الخليقة لأنه صار" ويقول أيضاً "الله وحده كان وحده دون أن يكون هناك الكلمة والحكمة.. ومن بعد ذلك عندما أراد أن يخلقنا عندئذ بالضبط خلق شخصاً وهو الذي دعاه الكلمة والابن، وذلك كى يخلقنا بواسطته". ولكي يؤيد تعاليمه استخدم نصاً خاصاً اقتبسه من سفر الأمثال: "الرب أقامنى أول طرقه.." (أم٨:٢٢)، وكان أوريجانوس من قبل قد تحدث عن "خضوع الابن"، كما تحدث عن "ميلاد الكلمة الأزلي" وهنا أخذ أريوس الجزء الأول فقط من تعاليم أوريجانوس، وذلك عندما أضطر فيما بعد أن يقر "بالميلاد قبل الدهور" مفسراً ذلك بأنه يعنى فقط الزمن الذي سبق خلقه العالم.

فعند أريوس يبدأ هذا العالم بخلق الابن، عندما بدأ الزمن أيضاً أن يوجد، والابن هو المولود الأول ومهندس الخليقة، ومن المستحيل عنده أن يعتبر الابن إلها كاملا، ويعتبر أن معرفته محدودة لأنه لا يرى الآب ولا يعرفه، والأمر الأكثر أهمية أنه يمكن أن يتحول ويتغير كما يتحول ويتغير البشر.. "وبحسب الطبيعة فإنه مثل جميع الكائنات، هكذا أيضاً الكلمة ذاته قابل للتغيير والتحويل ولكن بنفس إرادته المطلقة، طالما أنه يرغب في أن يبقى صالحاً.. حينئذ عندما يريد فإنه في استطاعته هو أيضاً أن يتحول مثلنا، حيث أن طبيعته قابلة للتغير".

ثانيا: مقدونيوس وجماعة التروبيك

وكان الآريوسيون أقوياء في ذلك الزمان بحيث استطاعوا أن يدعموا مقدونيوس إلى بطريركية القسطنطينية (٣٤٢م) ظانين أنه يوافقهم فيما يقولون. وكان هو السبب في تاسيس جماعة سماها المسيحيون التروبيك لأنهم اتهموهم باللعب على الألفاظ وكان هؤلاء يقولون بإنكار الوهيّة الروح القدس ورفضوا أيضاً مساواة الابن والآب في الجوهر.

ثالثاً: النسطورية[1]

---

(١) ربط تأسيس هذا المذهب بنسطوريوس (٣٨٦ م- ٤٥١ م) بطريرك القسطنطينية، تم إقصاء هذه الفلسفة الخاصة بطبيعة المسيح ومنعها من قبل آباء الكنيسة في مجمع أفسس في عام ٤٣١ م، وأدى الصراع حول هذه النظرية إلى الصدع النسطوري، الذي فصل قسم من الكنيسة السريانية الشرقية (شرق نهر الفرات) عن باقي الكنائس المسيحية في ذلك الوقت.

ونسبهم الشهرستاني في الملل والنحل (٢٦٨/١) إلى نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون، وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه.

النسطورية مذهب مسيحي يقول بأنَّ يسوع المسيح مكون من شخصين، إلهي وهو الكلمة وإنساني أو بشري هو يسوع، فبحسب النسطورية لا يوجد اتحاد بين الطبيعتين البشرية والإلهية في شخص يسوع المسيح. بل هناك مجرد صلة بين إنسان والألوهة، وبالتالي لا يجوز إطلاق اسم والدة الإله على السيدة مريم العذراء كما تفعل الكنائس المسيحية الكاثوليكية والأرثوذكسية(الكنائس البروتستانتية لا تطلق اسم والدة الإله على العذراء أيضا) لأن مريم بحسب النسطورية لم تلد إلها، بل إنسانا فقط حلت عليه كلمة الله أثناء العماد وفارقته عند الصليب، فيكون هذا المذهب بذلك مخالفا للمسيحية التقليدية القائلة بوجود أقنوم الكلمة المتجسد الواحد ذو الطبيعتين الإلهية والبشرية.

وقد شرح الشهرستاني عقائد النُسطورية فقال (٢٦٨/١):"قال: إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو، واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام، لا على طريق الامتزاج، كما قالت الملكانية، ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية، ولكن كإشراق الشمس في كوة على بلورة، وكظهور النقش في الشمع إذا طبع بالخاتم، وأشبه المذاهب بمذهب نسطور في الأقانيم، أحوال أبى هاشم من المعتزلة، فإنه يثبت خواصّ مختلفة لشيء واحد، ويعنى بقوله واحد يعنى الإله، قال: هو واحد بالجوهر أي ليس هو مركبا من جنسين، بل هو بسيط وواحد، ويعنى بالحياة والعلم أقنومين جوهرين، أي أصلين مبدأين للعالم.

ثم فسر العلم بالنطق والكلمة، ويرجع منتهى كلامه إلى إثبات كونه تعالى موجودا حيا ناطقا، كما تقول الفلاسفة في حد الإنسان، إلا أن هذه المعاني تتغاير في الإنسان لكونه جوهرا مركبا وهو جوهر بسيط غير مركب.

وبعضهم يثبت لله تعالى صفات أخر بمنزلة القدرة والإرادة ونحوهما ولم

يجعلوها أقانيم كما جعلوا الحياة والعلم أقنومين.

ومنهم من أطلق القول بأن كل واحد من الأقانيم الثلاثة حي ناطق إله.

وزعم الباقون أن اسم الإله لا يطلق على كل واحد من الأقانيم. وزعموا أن الابن لم يزل متولدا من الآب وإنما تجسد واتحد بجسد المسيح حين ولد، والحدوث راجع إلى الجسد والناسوت، فهو إله وإنسان اتحدا، وهما جوهران أقنومان طبيعتان جوهر قديم وجوهر محدث، إله تام وإنسان تام، ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ولا حدوث المحدث لكنهما صارا مسيحا واحدا طبيعة واحدة، وربما بدلوا العبارة فوضع مكان الجوهر الطبيعة ومكان الأقنوم الشخص.

وأما قولهم في القتل والصلب فيخالف قول الملكانية واليعقوبية قالوا: إن القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لأن الإله لا تحله الآلام.

وبوطينوس وبولس الشمشاطي يقولان إن الإله واحد، وإن المسيح ابتدأ من مريم عليها السلام، وأنه عبد صالح مخلوق إلا أن الله تعالى شرفه وكرمه لطاعته وسماه ابنا على التبني، لا على الولادة والاتحاد.

ومن النسطورية قوم يقال لهم المصلين قالوا في المسيح مثل ما قال نسطور إلا أنهم قالوا: إذا اجتهد الرجل في العبادة، وترك التغذي باللحم والدسم ورفض الشهوات الحيوانية والنفسانية، تصفى جوهره حتى يبلغ ملكوت السماوات، ويرى الله تعالى جهرة وينكشف له ما في الغيب، فلا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء.

ومن النسطورية من ينفي التشبيه ويثبت القول بالقدر خيره وشره من

العبد كما قالت القدرية[1]".

وهذه الاتجاهات القديمة في الفكر المسيحي، تم القضاء عليها، ولا نكاد نسمع الآن من يمثلها إلا أشخاصا هنا وهناك.

٢-الاتجاه الثاني

وهو الاتجاه المصرح بتأليه المسيح، على اختلافاتهم في حقيقته وبعض خصائصه.

أولا: الكنيسة القبطية[2]

---

(١) الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ)، دار المعرفة – بيروت – ١٤٠٤، ت:محمد سيد كيلاني. (١/٢٦٨-٢٧٠).

(٢) من الكنائس الأرثوذكسية المشرقية، وهي مؤسسة على تعاليم القديس مارمرقس، الذي بشّر بالمسيحية في مصر، خلال فترة حكم الحاكم الروماني "نيرون" في القرن الأول، بعد حوالي عشرين عاما من انتهاء بشارة المسيح وصعوده إلى السماوات، وقد كان أول شخص يؤمن بالمسيح في مصر إسكافيا ذهب إليه القديس مرقس بمجرد وصوله إلى مصر لإصلاح حذائه الذي اهترأ من السفر، فصرخ الإسكافي إلى الله عندما دخلت الإبرة التي يعمل بها في يده، وهنا بدأ القديس مرقس يشرح له من هو الله وكيف أتى المسيح لخلاص البشر فآمن الإسكافي وأهل بيته.
إن الكنيسة القبطية –وهي عمرها الآن أكثر من تسعة عشر قرناً من الزمان– كانت موضوع العديد من النبوءات في العهد القديم. ويقول إشعياء النبي في إصحاح ١٩، الآية ١٩: "وفي ذلك اليوم، يكون مذبح للرب في وسط أرض مصر، وعمود للرب عند تخمها."
وبالرغم من الإتحاد والاندماج الكامِل للأقباط، فقد استمروا ككيان ديني قوي، وكوّنوا شخصية مسيحية واضحة في العالم. والكنيسة القبطية تعتبر نفسها مُدافِعاً قوياً =

قانون إيمان الكنيسة القبطية الأرثوذكسية

بالحقيقة نؤمن بإله واحد الله الآب ضابط الكل. خالق السماء والأرض. ما يُرى وما لا يُرى. نؤمن بربٍّ واحد يسوع المسيح. ابن الله الوحيد. المولود من الآب قبل كل الدهور. نور من نور. إله حق. من إله حق. مولود غير مخلوق. مساوٍ للآب في الجوهر. الذي به كان كل شيء. الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء. وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء تأنس. وصلب عنا على عهد بيلاطس البنطي. وتألم وقبر وقام في اليوم الثالث كما في الكتب. وصعد إلى السماء. وجلس عن يمين الآب. وأيضاً يأتي بمجده ليدين الأحياء والأموات. الذي ليس لملكه انقضاء. نعم نؤمن بالروح القدس الرب المحيي. المنبثق من الآب. الذي هو مع الآب والابن. نسجد له ونمجده مع الآب والابن. الناطق بالأنبياء. وبكنيسة واحدة مقدسة جامعة رسولية. ونعترف بمعمودية واحدة لمغفرة الخطايا. وننتظر قيامة الأموات وحياة الدهر الآتي. آمين[١].

للإيمان المسيحي. وإن قانون مجمع نيقية -الذي تقرِّهُ كنائس العالم أجمع، كتبه أحد أبناء الكنيسة القبطية: وهو البابا أثناسيوس.

(١) ذكر الإمام الشهرستاني قانون الإيمان عند المسيحيين في الملل والنحل (١/٢٦٧-٢٧٧) وبينه وبين ما أوردناه بعض اختلافات في بعض الألفاظ لا تضرُّ شيئا، ويبدون أنها من اختلاف الترجمة والأسلوب قديما وحديثاً، وقد قارنت بينهما ولم أجد فرقا جوهريا بينهما. إلا أن الشهرستاني لم يذكر عبارة:" نؤمن بربٍّ واحد يسوع المسيح" بل ذكر محلها: "وبالابن الواحد يسوع ابن الله الواحد بكر الخلائق كلها الذي ولد من أبيه قبل العوالم. . .الخ". والنصارى يفرقون بين كلمة ولِد وخُلِقَ، فلذلك يستعملون ولد في حق المسيح لا أنه خُلِقَ. وتأمل بعد ذلك كيف جاء في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿لَمْ يَلِدْ =

اعتقاد الأقباط بالطبيعة أو بالطبيعتين

وينسب إلى الأقباط أنهم يؤمنوا بطبيعة واحدة قد امتزج فيه عنصر الإله بعنصر الإنسان، وتكون من الاتحاد طبيعة واحدة جامعة بين الناسوت واللاهوت. ولذلك انعقد مجمع خلقيدونية وقرر أن المسيح ذو طبيعتين لا طبيعة واحدة، وبناء عليه انفصلت الكنيسة في مصر عن الكنيسة الرومانية.

ولكن الأقباط يقررون أنهم يؤمنون أن المسيح كامل في لاهوته وكامل في ناسوته، وهاتان الطبيعتان متحدتان في طبيعة واحدة هي طبيعة "تجسد الكلمة". فهم يؤمنون بطبيعتين لا طبيعة واحدة، وهما متحدتان بلا امتزاج ولا اختلاط ولا تغيير.

وهم يزعمون أن اتهامهم بالطبيعة الواحدة في خلقيدونية كان لغرض سياسي لإبطال قانونية البطريرك المصري المستقلة[1].

وهذه العقيدة هي نفسها التي نقلها الإمام الشهرستاني عن اليعقوبية، فقد قال: "أصحاب يعقوب، قالوا بالأقانيم الثلاثة كما ذكرنا، إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحما ودما، فصار الإله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده، بل هو هو. وعنهم أخبرنا القرآن الكريم ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾﴾ [المَائِدَة: ٧٢]؛ فمنهم من قال ان المسيح هو الله تعالى، ومنهم من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت فصار

وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾﴾ [الإخلاص:٣]، وقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾﴾ [الصَّافَّات].

(١) راجع المسيحية، تأليف د. أحمد شلبي، وموقع ويكيبديا.

الناسوت المسيح مظهر الجوهر، لا على طريق حلول جزء فيه، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة، بل صار هو هو، وهذا كما يقال: ظهر الملك بصورة إنسان، أو ظهر الشيطان بصورة حيوان، وكما أخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مَرْيَم: ١٧].

وزعم أكثر اليعقوبية أنَّ المسيح جوهر واحد، أقنوم واحد إلا أنه من جوهرين، وربما قالوا: طبيعة واحدة من طبيعتين، فجوهر الإله القديم، وجوهر الإنسان المحدث، تركبا تركيبا، كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهرا واحدا، أقنوما واحدا، وهو إنسان كله، وإله كله، فيقال: الإنسان صار إلها، ولا ينعكس فلا يقال: الإله صار إنسانا، كالفحمة تطرح في النار فيقال صارت الفحمة نارا، ولا يقال صارت النار فحمة، وهي في الحقيقة لا نار مطلقة ولا فحمة مطلقة، بل هي جمرة. وزعموا أنّ الكلمة اتحدت بالإنسان الجزئي، لا الكلي ولربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج، والادّراع والحلول كحلول صورة الإنسان في المرآة المجلوة[1]".

ثالثا: الكنيسة الكاثوليكية، وهو مذهب *الطبيعتين والمشيئتين*.

المسيحية الكاثوليكية

هي أكبر طوائف الدين المسيحي. يقع مركزها في مدينة الفاتيكان، مقر البابا. يتواجد أتباعها في كثير من دول العالم وخاصة في جنوب أوروبا و أمريكا اللاتينية.

قانون الإيمان النيقاوي:

نؤمن بإله واحد الآب ضابط الكل، وخالق السماء والأرض، وكل ما يرى

---

(١) الملل والنحل، (١/٢٧٠-١٧١).

وما لا يرى، وبرب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد. المولود من الآب قبل كل الدهور، إله من إله نور من نور. إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساوي الآب في الجوهر، الذي على يده صار كل شيء، الذي من أجلنا نحن البشر، ومن أجل خلاصنا، نزل من السماء، وتجسد من الروح القدس، وولد من مريم العذراء وصار إنسانا، وصلب عوضنا في عهد بيلاطس البنطي، تألم ومات ودفن وقام في اليوم الثالث كما في الكتب، وصعد إلى السماء، وجلس على يمين الله الآب، وأيضا سيأتي بمجده العظيم، ليدين الأحياء والأموات، الذي ليس لملكه انقضاء، ونؤمن بالروح القدس.. الرب المحيي.. المنبثق من الآب، ومع الآب والابن.. يسجد له ويمجد الناطق بالأنبياء، وبكنسية واحدة جامعة مقدسة رسوليه.. نقر ونعترف بمعمودية واحدة لمغفرة الخطايا، وننتظر قيامة الموتى وحياة جديدة في العالم العتيد، آمين

الكاثوليك وإضافة كلمة "والابن":

وفي سنة ١٠٥٤م، أضاف الكاثوليك كلمة "المنبثق من الآب والابن"، مع العلم أنه إلى الآن يوجد قانون الإيمان بدون كلمة "والابن" في الفاتيكان منحوتة باللاتيني واليوناني، وقد قام البابا يوحنا بتلاوة قانون الإيمان مرتين بدون ذكر كلمة "والابن".

البروتستانت وقانون الإيمان:

لقد وافق البروتستانت على المجمعين المسكونيين الأول والثاني، ويؤمنون بقانون الإيمان مثل الكاثوليك أي بإضافة كلمة "والابن".

الأرثوذكس وقانون الإيمان:

يؤمن الأرثوذكس إلى الآن (خلقدونيين ولاخلقدونيين) بقانون الإيمان كما كتب في المجمعين المسكونيين الأول والثاني.

الثالوث المقدس:

في المسيحية، الثالوث الأقدس هو عقيدة مسيحية تقول ان الله هو إله واحد متواجد، في نفس الوقت والى الأبد، في ثلاثة أقانيم: الآب (المصدر، صاحب العظمى الأبدية) والابن (الكلمة الأزلية، متجسد بيسوع الناصري) والروح القدس (البارقيلط أو روح الله الذي يثبت المؤمنين).

صارت هذه العقيدة، منذ القرن الرابع، في الكنيستين المسيحيتين الشرقية والغربية، تنص على أن الله واحد في ثلاثة أقانيم.

ويبدو لي أنهم نفس الملكانية التي ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل، حيث قال: "أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم، واستولى عليها، ومعظم الروم ملكانية، قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته، ويعنون بالكلمة أقنوم العلم، ويعنون بروح القدس أقنوم الحياة، ولا يسمون العلم قبل تدرعه ابنا، بل المسيح مع ما تدرع به ابن، فقال: بعضهم إن الكلمة مازجت جسد المسيح، كما يمازج الخمر أو الماء اللبن، وصرحت الملكانية: أن الجوهر غير الأقانيم، وذلك كالموصوف والصفة، وعن هذا صرحوا بإثبات التثليث، وأخبر عنهم القرآن (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة).

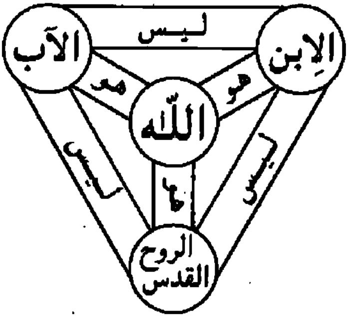
وقالت: الملكانية إن المسيح ناسوت كليٌّ لا جزئي، وهو قديم أزلي من قديم أزلي، وقد ولدت مريم عليها السلام إلها أزليا، والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا، وأطلقوا لفظ الأبوة والبنوة على الله عز وجل وعلى المسيح، لما وجدوا في الإنجيل حيث قال إنك أنت الابن الوحيد، وحيث قال له شمعون: الصفا انك ابن الله حقا[1]".

(١) الملل والنحل، دار المعرفة، (١/٢٦٦).

آيات إنجيلية يستدلون بها لتأييد عقيدة الثالوث الأقدس

متى ٢٨:١٩: فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الاب والابن والروح القدس

يوحنا ١:١: "فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللهِ. وَكَانَ الْكَلِمَةُ هُوَ اللهُ"، مع يوحنا ١:١٤: "وَالْكَلِمَةُ صَارَ بَشَراً، وَخَيَّمَ بَيْنَنَا، وَنَحْنُ رَأَيْنَا مَجْدَهُ، مَجْدَ ابْنٍ وَحِيدٍ عِنْدَ الآبِ، وَهُوَ مُمْتَلِئٌ بِالنِّعْمَةِ وَالْحَقِّ".



يوحنا ١:١٨ "مَا مِنْ أَحَدٍ رَأَى اللهَ قَطُّ. وَلَكِنَّ الابْنَ الْوَحِيدَ، الَّذِي فِي حِضْنِ الآبِ، هُوَ الَّذِي كَشَفَ عَنْهُ."

يوحنا ٨:٥٨: "أَجَابَهُمْ: الْحَقَّ الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّنِي كَائِنٌ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَكُونَ إِبْرَاهِيمُ»".

فهذه هي خلاصة عقائد النصارى بمختلف اتجاهاتهم حتى القرون المعاصرة.

توضيح الشهرستاني عقائدَهم:

ولننظر الآن في طريقة شرح الإمام الشهرستاني لعقائد النصارى، لنعرف بأعيننا هل كان المتكلمون الأوائل مطلعين على حقيقة عقائدهم ودقائق أقوالهم، أم إنهم كانوا ينسبون إليهم ما لا يقولون به كما يتصور كثير من الناس في هذا الزمان!

قال الإمام الشهرستاني: "وإنما اختلافاتهم تعود إلى أمرين، أحدهما كيفية نزوله واتصاله بأمه وتجسد الكلمة، والثاني كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة.

أما الأول: فإنهم قضوا بتجسد الكلمة، ولهم في كيفية الاتحاد والتجسد: كلام فمنهم من قال أشرق على الجسد إشراق النور على الجسم المُشِفّ، ومنهم من قال: انطبع فيه انطباع النقش في الشمع. ومنهم من قال: ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني. ومنهم من قال: تدرع اللاهوت بالناسوت. ومنهم من قال: مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن الماء والماء اللبن.

وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة، قالوا: الباري تعالى جوهر واحد، يعنون به القائم بالنفس لا التحيز والحجمية، فهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية، ويعنون بالأقانيم: الصفات كالوجود والحياة والعلم، وسمَّوها: الأب والابن وروح القدس[1]، وإنَّما العلم تدرع وتجسَّد دون سائر الأقانيم.

وقالوا في الصعود: إنه قتل وصلب، قتله اليهود حسدا وبغيا وإنكارا لنبوته ودرجته، ولكن القتل ما ورد على الجزء اللاهوتي، وإنما ورد على الجزء الناسوتي. قالوا: وكمال الشخص الإنساني في ثلاثة أشياء: نبوة وإمامة وملكة. وغيرُه من الأنبياء كانوا موصوفين بهذه الصفات الثلاثة، أو ببعضها، والمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك؛ لأنه الابن الوحيد، فلا نظير له ولا قياس له إلى غيره من الأنبياء، وهو الذي به غفرت زلة آدم عليه السلام، وهو الذي يحاسب الخلق[2]".

---

(١) يسمون الوجود بالآب، والعلم بالابن، والحياة بالروح القدس.

(٢) الملل والنحل، دار المعرفة، (١/٢٦٣).

وهذا كلام دقيق جدا في وصف عقائدهم، بل إنه الطريقة الملائمة لعلم الكلام والمتكلمين؛ حيث يهمُّ المتكلمين الكشف عن حقيقة عقائدهم بدون النظر إلى بعض التفاصيل التي لا تضر ولا تنفع في هذا المقام، ولا يهمهم بعض الفروق غير الجوهرية، لأنهم يتأملون في الأصول.

شرح السنوسي عقائدَ النصارى

وقد بين الإمام السنوسي في شرحه على المقدمات حاصل اعتقاداتهم فقال:"وَحَكَمُوا عَلَيْهَا بِأَنَّهَا آلِهَةٌ ثَلَاثَةٌ، مَعَ أَنَّهَا صِفَاتٌ، ثُمَّ قَالُوا مَعَ ذَلِكَ: إِنَّ مَجْمُوعَ الثَّلَاثَةِ إِلَهٌ وَاحِدٌ. فَجَمَعُوا بَيْنَ نَقِيضَيْنِ: وَحْدَةٍ، وَكَثْرَةٍ. وَجَعَلُوا الذَّاتَ تَتَرَكَّبُ مِنْ مُجَرَّدِ أَحْوَالٍ لاَ وُجُودَ لَهَا، أَوْ وُجُوهٍ وَاعْتِبَارَاتٍ لاَ تُوجَدُ إِلاَّ فِي الأَذْهَانِ، وَذَلِكَ غَيْرُ مَعْقُولٍ لِعَاقِلٍ. ثُمَّ زَعَمُوا أَيْضًا أَنَّ أُقْنُومَ العِلْمِ مِنْهَا ـ وَيُسَمَّى: الكَلِمَةَ ـ اتَّحَدَ بِنَاسُوتِ عِيسَى، أَيْ جَسَدِهِ، فَكَانَ إِلَهًا بِسَبَبِ ذَلِكَ.

وَاخْتَلَفُوا فِي مَعْنَى اتِّحَادِ الكَلِمَةِ بِهِ، فَمِنْهُمْ مَنْ فَسَّرَهُ بِقِيَامِ الكَلِمَةِ بِهِ كَمَا يَقُومُ العَرَضُ بِالجَوْهَرِ، وَهَذَا يُوجِبُ مُفَارَقَتَهُ لِذَاتِ الجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ عِنْدَهُمْ مَجْمُوعُ الأَقَانِيمِ الثَّلاَثَةِ، وَهُمْ يَقُولُونَ: اتَّحَدَ اللاَّهُوتُ بِنَاسُوتِ عِيسَى مِنْ غَيْرِ أَنْ يُفَارِقَ ذَاتَ الجَوْهَرِ، وَمِنَ المَعْلُومِ ضَرُورَةً أَنَّ المَعْنَى الوَاحِدَ لاَ يَقُومُ بِذَاتَيْنِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ فَسَّرَ هَذَا الاِتِّحَادَ بِمَعْنَى الاِخْتِلاَطِ وَالمَزْجِ، كَاخْتِلاَطِ الخَمْرِ بِالمَاءِ وَنَحْوِهِمَا مِنَ المَائِعَاتِ. وَكَيْفَ يُعْقَلُ الاِخْتِلاَطُ الحِسِّيُّ الَّذِي هُوَ مِنْ صِفَاتِ الأَجْسَامِ فِي الكَلِمَةِ الَّتِي هِيَ مَعْنًى مِنَ المَعَانِي؟! بَلْ هِيَ حَالٌ عِنْدَهُمْ وَخَاصِّيَّةٌ لِلذَّاتِ الأَزَلِيَّةِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ فَسَّرَ الاِتِّحَادَ بِالاِنْطِبَاعِ، كَانْطِبَاعِ صُورَةِ النَّقْشِ فِي الشَّمْعِ. وَمَعْلُومٌ أَنَّ نَفْسَ ذَلِكَ الشَّيْءِ لاَ يَحْصُلُ فِيمَا طُبِعَ فِيهِ، وَإِنَّمَا يَحْصُلُ فِيهِ مِثَالُهُ.

فَانْظُرْ إِلَى هَذَا المَذْهَبِ الرَّكِيكِ مَا أَخَسَّهُ وَأَرْذَلَهُ، وَهُوَ مَذْهَبٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ[1] لِعَاقِلٍ، وَالنَّصَارَى أَخَسُّ الفِرَقِ كُلِّهَا وَأَرْذَلُهَا أَفْهَامًا، وَإِدْرَاكُ الحَقَائِقِ عَلَى مِثْلِهِمْ عَسِيرٌ[2]".

وعلى العموم فإن مذاهب النصارى كثيرة، وبينها اختلافات لا تحصى، منها ما اندثر، ومنها ما لم يزل موجوداً، ونحن نعلم أنه في كل عصر ينشأ بعض المذاهب عندهم، وتصبح بعد فترة من الزمان معتمدة عند كثيرين منهم، وتعدُّ من مذاهبهم. ولكن على الإجمال، فإن أشهر المذاهب تلك التي ذكرناها. وقد ساهم في تثبيت هذه المذاهب المشهورة أحوال سياسية أكثر مما ساهمت فيها العقول والأدلة والأفكار، وهذا الأمر مشهور بين الباحثين معلوم عندهم.

---

(١) لاضطرابهم في نقل مذهبهم، واختلاف أقوالهم وعدم بنائها على أصول معرفية واضحة، بل إنهم يصرحون بأن ما يقررونه مخالف للعقول، ويزعمون أن هذا أحد واهد صحة ما يزعمون، ولله في خلقه شؤون!

(٢) شرح المقدمات، للسنوسي أبي عبد الله، تحقيق: نزار بن علي، مؤسسة المعارف، ص٩٢-٩٣.

حكاية طريفة

مناظرة الإمام الرازي لبعض النصارى

قد ذكر الإمام السنوسي خلاصة تلك الحكاية، التي حكاها الإمام الرازي عن نفسه في بعض رسائله، أتى السنوسي بحاصلها. ونوردها نحن هنا للفائدة:

قَالَ الإِمَامُ الفَخْرُ الرَّازِيُّ: نَاظَرْتُ بَعْضَ أَحْبَارِهِمْ، فَوَجَدْتُهُ فِي غَايَةِ البُعْدِ مِنَ المَعْقُولِ، فَعَلَّمْتُهُ قَاعِدَةً وَاحِدَةً مِنَ المَعْقُولِ لِأُنَاظِرَهُ بِهَا: وَهِيَ أَنَّ الدَّلِيلَ يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ وُجُودُ المَدْلُولِ، وَلاَ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَدَمُ المَدْلُولِ؛ كَحُدُوثِ العَالَمِ مَثَلاً، فَإِنَّهُ دَلِيلٌ عَلَى وُجُودِ مَوْلاَنَا ـ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ـ فَيَلْزَمُ مِنْ وُجُودِ الحُدُوثِ وُجُودُ مَدْلُولِهِ الَّذِي هُوَ وُجُودُ مَوْلاَنَا ـ جَلَّ وَعَزَّ ـ وَلاَ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الدَّلِيلِ الَّذِي هُوَ الحُدُوثُ عَدَمُ مَدْلُولِهِ الَّذِي هُوَ وُجُودُ مَوْلاَنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى؛ فَإِنَّهُ كَانَ الحُدُوثُ مَنْفِيًّا فِي الأَزَلِ وَوُجُودُ مَوْلاَنَا جَلَّ وَعَزَّ وَاجِبٌ فِي الأَزَلِ وَفِيمَا لاَ يَزَالُ.

فَعَسُرَ عَلَيْهِ فَهْمُ هَذِهِ القَاعِدَةِ، فَلَمْ أَزَلْ مَعَهُ حَتَّى فَهِمَهَا وَسَلَّمَ لُزُومَ صِدْقِهَا. فَقُلْتُ لَهُ حِينَئِذٍ: لِمَاذَا خَصَّصْتُمْ اتِّحَادَ أُقْنُومَ العِلْمِ بِنَاسُوتِ عِيسَى ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ حَتَّى جَعَلْتُمُوهُ إِلَهًا؟ فَقَالَ لِي: خَصَّصْنَا بِهِ الاِتِّحَادَ لِمَا ظَهَرَ عَلَى يَدِهِ مِنَ المُعْجِزَاتِ كَإِحْيَاءِ المَوْتَى وَنَحْوِهِ مِمَّا لاَ يَقَعُ إِلاَّ مِنْ إِلَهٍ.

فَقُلْتُ لَهُ: يَلْزَمُكُمْ أَنْ تَقُولُوا بِأُلُوهِيَّةِ مُوسَى ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ لِمَا ظَهَرَ عَلَى يَدِهِ مِنْ إِحْيَاءِ العَصَا ثُعْبَانًا عَظِيمًا وَفَلْقِ البَحْرِ أَطْوَادًا وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يُقْطَعُ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ فِعْلِ المَخْلُوقِ أَلْبَتَّةَ.

فَأَرَادَ أَنْ يُنْكِرَ، فَقُلْتُ لَهُ: قَدْ سَلَّمْتَ أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِ الدَّلِيلِ وُجُودُ المَدْلُولِ، وَدَلِيلُ أُلُوهِيَّةِ عِيسَى ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ عَلَى زَعْمِكُمْ مَوْجُودٌ فِي مُوسَى ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ إِلَهاً مِثْلَهُ؛ لِاسْتِحَالَةِ وُجُودِ الدَّلِيلِ بِدُونِ

مَدْلُولِهِ.

ثُمَّ قُلْتُ لَهُ: هَلْ تُجَوِّزُ أَنْ نَكُونَ نَحْنُ وَهَذِهِ الحَيَوَانَاتِ المَخْلُوقَاتِ المُحْتَقَرَةِ كَالخَنَافِسِ وَنَحْوِهَا آلِهَةً؟

فَقَالَ: لاَ أُجَوِّزُ ذَلِكَ لِعَدَمِ وُجُودِ دَلِيلِ الأُلُوهِيَّةِ فِيهَا.

فَقُلْتُ: كَيْفَ وَقَدْ سَلَّمْتَ أَنَّهُ لاَ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَدَمُ المَدْلُولِ؟! فَلَعَلَّهَا أَنْ تَكُونَ آلِهَةً فِي نَفْسِ الأَمْرِ عَلَى مُقْتَضَى أَصْلِكُمْ وَلَمْ يَظْهَرْ لَكُمْ بَعْدُ دَلِيلُ أُلُوهِيَّتِهَا. فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي القَوْمَ الظَّالِمِينَ[1].

والأمر الذي اعتمد عليه الإمام الرازي، أعني أن وجود الدليل يدلُّ على وجود المدلول، ولكن فقد الدليل أو بطلانه لا يدلُّ على انعدام المدلول. قاعدة مطردة عند أهل المعقولات من أهل السنة، وقد ضبطوها فقالوا: إنَّ الدليل يطرد ولا ينعكس، وبيان ذلك فيما يأتي نوضحه هنا:

الدليل ما يلزم من وجوده العلم بوجود المدلول، بناء على صحة الدلالة، فإذا علمت جهة الحدوث في العالم، دلَّتك على أنَّ العالم حادِثٌ، ودلَّتك على ضرورة وجود محدِث للعالم، فوجود الدليل دَلَّكَ على وجود المدلول، وليس الدليل هو الذي يُوجِدُ المدلولَ.

وأما السبب فإنه نفسه سبب وجود المسبَّب، فإذا فرضنا شيئا ما سببا، لوجود غيره، ثم فرضنا انعدام هذا السبب، فإنه يلزم من انعدامه انعدام المسبَّب بلا ريب.

وذلك بخلاف الدليل، فإن الدليل ليس سببا لوجود المدلول بل سبب للعلم به، فإذا انعدم الدليل، فلا يلزم من انعدام الدليل انعدام المدلول، لأن بطلان

---

(١) شرح المقدمات، ص٩٣-٩٤.

الدليل أو انعدامه ليس مؤثرا في نفس وجود المدلول، بل هو دالٌّ عليه فقط. والشيء في نفسه قد يوجد ولا يوجد دليل عليه، من حيث الفرض العقلي، فإذا لم يوجد دليل عليه، لا يستلزم هذا انعدامه في نفسه. وقد ينعدم الدليل، ولا يستلزم ذلك انعدام العلم بالمدلول، لأنه قد يمكن العلم به بدليل آخر.

ولذلك قال العلماء: السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وأما الدليل، فيلزم من وجوده الوجود، أي وجود العلم بالمدلول، وبالتالي العلم بوجود المدلول، وهذا معنى الاطراد في الدليل، وأما الانعكاس فمعناه إذا انتفى الدليل لا يستلزم ذلك انتفاء المدلول، لجواز أن يوجد دليل آخر عليه، ولجواز أن يوجد شيء ما ولا دليل عليه عقلاً.

وقد يقرر الفقهاء أن انعدام الدليل يدل على انعدام المدلول، وذلك لحالة خاصة في مجال بحثهم، فهم يبحثون عن الأحكام، والحكم لا يثبت إلا بدليل، والأصل عدم وجود الأحكام التي لا يدل عليها دليل، فلأجل ذلك قالوا ما قالوه. وأما علماء العقليات فلا، للفرق الواضح بين العلمين. وقد تكون هذه الكلمة صحيحة عمليا أيضا في مجال البحث والمناظرة، بناء على أن الدعوى بلا دليل غير مسموعة، فهي كعدمها، فعدم الدليل يستلزم عدم قبول الحكم، بناء على الأصل الذي ذكرناه.

وهذه قاعدة معلومة عند العلماء، ولكن بعض المتفلسفة من هذا القرن الذين انتموا للعلمانية المعاصرة في عقليتهم اتهم المتكلمين بأنهم يقولون إنه إن وجد الدليل وجد المدلول، وإن انعدم الدليل انعدم المدلول، فزعم أنهم قائلون بطرد الدليل وعكسه. واعتمد في ذلك على فقرة لبعض العلماء لم ينقحها كما يجب، ولم يراجع ما قرره المتكلمون جهالة منه، ثم بنى على ذلك جزءا لا بأس به من نظريته الغريبة كغرابة عقليته التي تولع بكل شاذ.

النوع الثالث من أنواع الشرك

شرك التقريب

قال الإمام السنوسي: (وشركُ تقريبٍ:

وهو عبادة غير الله تعالى ليقرِّبَ إلى الله زلفى، كشرك متقدمي الجاهلية).

أقول:

العبادة تقال لغة على التذليل فيقال عبدت الطريق أي ذللتها ومهدتها، وتقال العبادة: على نهاية الخضوع والتذلل، والانقياد التامّ.

وبعض البشر كانوا يعبدون غير الله تعالى أي يخدمونهم ويتذللون إليهم زاعمين أنهم يريدون منهم بعبادتهم إياهم أن يقربوهم إلى الله زلفى: قربى أي تقريباً، فيتخذون تلك الأشياء وسائل ووسائط يعبدونها، واتخذوا هؤلاء أربابا يعبدونهم مع الله تعالى أو دونه، لاعتقاد بعضهم أنه لا يصح منهم عبادة الله بطريقة مباشرة، ولأنه لا بدّ أن يكون بينهم وبين الله تعالى وسائط هي الأرباب.

وكان الناس يعبدون الأصنام والملائكة والشمس والقمر والنجوم والنار وغيره، ومن هؤلاء الجاهلية الذين كانوا في زمان النبي عليه الصلاة والسلام، قال تعالى ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَـٰذِبٌ كَفَّارٌ ۝٣﴾ [الزُّمَر: ٣]، وهذا الادعاء كاذب غير مطابق للواقع، والأصنام وما كانوا يعبدون لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا، فكيف

يملكون أن يقربوهم إلى الله تعالى؟

ألا لله الطاعة الخالصة من شوائب الشرك، فإنه المنفرد بصفات الأُلوهية والاطلاع على الأسرار والضمائر، والذين اتخذوا من دون الله أربابًا ونصراء، قالوا في تبرير عبادتهم لهم: ما نعبدهم إلاَّ ليقربونا إلى الله تقريبًا، يقولون ذلك مع أن الله أقرب إليهم من حبل الوريد، إن الله يحكم بينهم وحده يوم القيامة فيما هم فيه مختلفون مع أهل الحق، فيقضى بإدخال أهل الحق الجنة، وأهل الباطل النار.

قال السرقسطي: "ولو انتبهوا أدنى تنبه لعلموا استواء جميع العوالم من عرشها إلى فرشها في العجز والافتقار الذاتي للخالق لها وهو الله سبحانه وتعالى، ولا يقدر أحد منها أن يقرب نفسَه فكيف بغيره إلى نعمة أو يبعدها عن نقمة إلا أن يتفضل المولى العظيم بذلك على من يشاء بمحض الفضل والكرم، من غير غرض ولا وجوبٍ ولا استحقاق" اهـ، ولكن الله سبحانه رتَّبَ بإرادته على الطاعات والعبادات ما شاء من ثواب وعقابٍ فضلاً وعدلاً، لا لقضاء حقٍ في الثواب ولا لإشفاء غيظ في العقاب، كما قال السنوسي في شرح المقدمات.

أصل الشرك والصابئة:

قال الإمام الرازي في الرياض المونقة في آراء أهل العلم ص٨٦: "زعم أرسطو وأتباعه أن العالم ممكن لذاته، واجب بغيره، وأن الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة إلى موجود واجب لذاته غير جسم ولا جسماني، ولا يبعد أن يكون فيهم من اعتقدَ كون الأجسام واجبة لذواته، واعتقد أن أجسام تلك الأفلاك مخالفة بالماهية لأجسام العناصر، وأن أجسام الأفلاك اقتضت تلك المقادير لذواتها في جسميتها وطبائعها، لكنها غير واجبة في تأليفها وانحلالها، فيكون ذلك تبعاً للحركات الفلكية، وأظنُّ أن ذلك مذهبَ الصابئة الخلَّص الذين

كانوا في قديم الدهر، وكانوا يعبدون النجوم والأفلاك، وما كانوا يثبوت شيئا سواها" اهـ.

وقال الرازي في نهاية العقول (١/٥٠٥) في تعريف الصابئية: "هم الذين يقولون: الأفلاك أحياء ناطقة، وهي المدبرة للعالم السفليّ، وهي المحدثة للأمور فينا، ويجب علينا عبادتها، وهي تعبد الله تعالى، والله تعالى أدلّ من أن يكون معبوداً لنا". ثم قال رحمه الله: "وأنا لم أعرف كيفية قولهم في الباري تعالى أنه على مذهبهم موجب بالذات أو فاعل بالاختيار، لأني ما طالعت كتابا معتمداً من كتبهم، فإن اعتقدوا فيه تعالى كونَه موجبا، فحينئذ يكون مذهبهم عينَ مذهب الفلاسفة، وإن اعتقدوا أنه تعالى فاعل بالاختيار ولكنه تعالى فوَّض تدبير هذا العالم إلى الأفلاك والكواكب، فحينئذ يظهر الفرق بينهم وبين الفلاسفة" اهـ

وما ذكره الرازي رحمه الله تعالى تحليل لطيف لديانة الصابئة، وتأصيل قريب له، فلا بد أن يكونوا اعتمدوا على اعتقاده مقدرة الكواكب على تدبير هذا العالم السفلي، ولهذا عبدوها وتوجهوا لها بالعبادة.

أصل عبادة الأصنام

وأما عبدة الأصناع فقد قال فيهم (١/٥١١): "اعلم أن العلم الضروري حاصل بأن الخشبة التي ينحتها النجار ويصورها ويضم بعض أجزائها إلى البعض يستحيل أن يكون هو موجدا لذلك الشخص الذي نحته وصوره، بل أن يكون موجدا لسائر الخلائق ورازقا لهم، وأن يكون محدثاً للسماوات والأرضين، والعلم بفساد ذلك أجلى العلوم الضرورية، والجمع العظيم من العقلاء لا يجوز اتفاقهم على ما يُعلم فساده بالضرورة، فإذن لا بد وان يكون لعبدة الأصنام في ذلك تأويلات لا يُعلم فسادُها بالضرورة، وهي ستة:

الأول: أن في الأزمنة السالفة كان أكثر الناس على مذهب الصابئة وأنهم كانوا عبدة النجوم وأصحاب الطلسمات، والطلسم عبارة عن تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية للتمكن من إظهار ما يخالف العادة، أو المنع مما يوافقها، وإذا كان كذلك فإنهم كانوا يترصدون الأوقاتَ التي يصلح لتركيب تلك الطلسمات العظمى النافعة، وربما لا يحصل مثل ذلك الوقت في ألف سنة أو أكثر إلا مرة واحدة، ثم يركبون ذلك الطلسم العظيم النفع وينتفعون به، فكانوا يأمرون الناس بتعظيم ذلك الطلسم وخدمته، فصار ذلك سبباً لعبادة تلك الهياكل.

الثاني: أنهم لما كانوا يعبدون الكواكب، وكانوا يعتقدون فيها كونَهم أحياء ناطقة عالمة، فاتخذوا لكل واحد من تلك الكواكب هيكلاً مخصوصاً، فكانوا يعبدونه ويتقربون إليه، لا على أن المعبود بالحقيقة هو ذلك الهيكل، بل الكواكب التي ذلك الهيكل هيكل له.

الثالثة: أنهم كانوا يعتقدون في بعض الرجال بالنبوة أو الولاية، فبعد موتهم اتخذوا صورهم وتقربوا إليها ليكونوا شفعاء لهم عند الله تعالى.

الرابع: أنهم اتخذوا تلك الهياكل قبلة صلواتهم، كما أن المسلمين سجدوا إلى جانب الكعبة، فليس المسجود له هو الكعبة، بل الله تعالى، لكن الكعبة قبلة الصلاة فكذلك الصنم قبلة صلواتهم.

الخامس: لعلهم كانوا مجسمة أو حلولية أو قائلة بالاتحاد، فاعتقدوا حلولَ الله تعالى أو حلول صفة من صفاته في تلك الأصنام فعبدوها لذلك.

السادس: لعلهم كانوا يتقربون إلها على سبيل التيمن والتبرك، لأن بعض من اعتقدوا فيه بالنبوة أمرَهم بذلك.

فهذه هي الوجوه التي تحضرني في حمل عبادة العاقل للصنم.

وأما البُله الناقصو العقول: فلعلّ فيهم من كان يعتقد إلهيتها، ولكن لا عبرة بهم، إنما العبرة بقول الأذكياء من كل فريق" اهـ.

يعني أن الأوائل من الصابئة كانوا على هذه الاعتقادات التي هي باطلة ولكنها تحتاج إلى شيء من التفكر ليظهر بطلانها، فإذا ظهرت شريعة إلهية تنص على بطلانها أيضا كان ذلك مما يساعد العقلاء على التنبه على بطلان ما يعتقدون. ولكن متأخري أتباعهم لقلة عقولهم عبدوا الكواكب والأصنام واعتقدوها آلهة فعلاً لقصور عقلهم وهيمنة الاعتقادات الباطلة على نفوسهم، وذلك قد يحصل لأسباب شتى كما لا يخفى.

بطلان الحجج التي اعتمدها الصابئة وعبدة الأصنام

بعد أن بين الرازي الأسباب التي كانت تعتبرها الصابئة، وحاول تحليل أصول عبادتهم ومنشأها، قال في نهاية العقول (١/٥١٣): "وإذا عرفت ذلك، فنقول: أما مذهب الصابئية فقد أبطلناه، وأما مذهب الحلول والتجسيم والاتحاد فسيأتي إبطاله، فبطلت التأويلات الثلاثة.

وأما اتخاذهم تلك الأصنام قبلةً لصلواتهم، أو اتخذهم إياها شفعاء لهم، فقد بطل ذلك لإنكار صاحب الشريعة الحقة صلوات الله عليه ذلك، ولمنعه وزجره إياهم عن ذلك، فبطلت التأويلات بأسرها، وبطل قول أصحاب الأصنام والحمد لله رب العالمين" اهـ.

ويبطل أيضا فعلهم، أعني عبادتهم غير الله تعالى لأن العاقل يعلم أن العبادة لا تصح إلا لله تعالى وحدَه، لا لغيره، فاستحقاق العبادة راجع لوجوب الوجود وللاتصاف بالقدرة التامة والصفات الكاملة، ولا يتصف بذلك إلا هو.

قال الإمام السنوسي في ص٩٦ من شرح المقدمات: "وَقَدْ أَطْبَقَتْ رُسُلُ المَوْلَى تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَأَجْمَعُوا كُلُّهُمْ مِنْ لَدُنْ آدَمَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ إِلَى خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَسَيِّدِ المُرْسَلِينَ نَبِيِّنَا وَمَوْلاَنَا مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلَى أَنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ كَلَّفَ عَبِيدَهُ بِتَوْحِيدِهِ، وَحَرَّمَ عَلَيْهِمُ الشِّرْكَ فِي أُلُوهِيَّتِهِ وَعِبَادَتِهِ، وَبَلَّغُوا عَنِ المَوْلَى تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَّ مَنْ ابْتُلِيَ بِهَذَا المُحَرَّمِ، وَهُوَ الشِّرْكُ فِي الأُلُوهِيَّةِ وَالعِبَادَةِ، وَمَاتَ عَلَى ذَلِكَ فَهُوَ مَحْرُومٌ مِنْ جَمِيعِ نِعَمِ الآخِرَةِ، مُخَلَّدٌ فِي العَذَابِ العَظِيمِ إِلَى غَيْرِ نِهَايَةٍ"اهـ.

شبهة التوسل بالصالحين:

يزعم بعض الناس أن ما وقع فيه هؤلاء المشركون والصابئة القدماء من عبادة غير الله تعالى أو إشراكهم معه غيرَه، قد وقع فيه من توسل لله تعالى ببعض من يحبهم من أنبيائه ورسله وأوليائه الصالحين، وقال إن هذه عبادة لهؤلاء لا تفترق عن عبادة عباد الأصنام والكواكب بشيء، فيكفر من قام بها، وشرعوا في تكفير من توسل بالنبي عليه الصلاة والسلام، زاعمين أن هذا شركٌ.

وغفل هؤلاء عن الفارق الكبير بين كون عبد من عباد الله تعالى قريبا إليه حبيباً له، وبين أن يكون شريكا له في ملكه، ليتخذ ربا من دون الله تعالى، ولذلك قال السنوسي رحمه الله تعالى ص٩٦: "وَإِذَا نَظَرْتَ إِلَى شُبَهِ هَؤُلاَءِ الَّذِينَ أَشْرَكُوا بِالتَّقْرِيبِ، وَجَدْتَهَا غَيْرَ مُقْتَضِيَةٍ لِلشِّرْكِ، وَإِنَّمَا تَقْتَضِي مُجَرَّدَ التَّقَرُّبِ إِلَى المَلِكِ بِمَنْ هُوَ شَرِيفٌ عِنْدَهُ، إِنْ عُلِمَ أَنَّ المَلِكَ يَأْذَنُ فِي ذَلِكَ وَيُحِبُّهُ.

وَقَدْ جَاءَ الشَّرْعُ بِالتَّوَسُّلِ إِلَى المَوْلَى - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - وَالتَّشَفُّعِ إِلَى نَيْلِ كَرَمِهِ بِأَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَأَوْلِيَائِهِ، لاَ سِيَّمَا أَشْرَفِ خَلْقِهِ الشَّفِيعِ المُشَفَّعِ عِنْدَهُ سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَلَمْ تَقْتَضِ تِلْكَ الشُّبْهَةُ أَنْ

يُشْرَكَ مَعَ المَلِكِ غَيْرُهُ مِنْ خَوَاصِّ عَبِيدِهِ فَيُجْعَلُونَ مُلُوكًا مَعَهُ وَيُخَاطَبُونَ بِالمُلْكِ مِثْلَ خِطَابِهِ وَيُخْدَمُونَ عَلَى صِفَةِ خِدْمَتِهِ. وَمَنْ عَلِمَ مِنْهُ المُلُوكُ ذَلِكَ أَهْلَكُوهُ هُوَ وَشَرِيكَهُ إِنْ رَضِيَ بِتِلْكَ الشَّرِكَةِ، فَقَدْ بَانَ لَهُمْ هَوَسُهُمْ وَاخْتِلاَلُ عُقُولِهِمْ فِي هَذَا الشِّرْكِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ. نَعُوذُ بِوَجْهِ مَوْلاَنَا الكَرِيمِ مِنْ كُلِّ شَكٍّ وَشِرْكٍ وَنِفَاقٍ وَسُوءِ أَخْلَاقٍ إِلَى المَمَاتِ، بِجَاهِ نَبِيِّهِ أَشْرَفِ خَلْقِهِ سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا وَمَوْلاَنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" اهـ.

وقال السرقسطي في شرحه على المقدمات ص٢٩: "فإن قلتَ: التوسلُ إلى الله تعالى بأنبيائه ورسله وملائكته وأوليائه هل يقتضي تلك الشبهة. فالجواب: لا يقتضي إن علم أن الملك يأذن في ذلك، ويحبه، وقد جاء الشرع بذلك بشهادة (توسلوا إلى الله بجاهي، فإن جاهي عند الله عظيم)، فلم تقتض هذه الشبهة الإشراكَ، بخلاف شبهة الضالين المضلين، لأنهم يعبدون الأصنام كما يُعبَدُ الإلهُ، والمسلمون لا يعبدون الأصناع، فاعرِف ذلك" اهـ.

وهذا الجواب على اختصاره كافٍ شاف لمن تأمله وكان مريدا للحق والصدق.

ويرجع التوسل ببعض الأنبياء أو الصالحين إلى معنى سؤال الله تعالى بصفة من صفاته، لأن المتوسل يسأل الله تعالى بمحبته لنبيه واعتقاده به أن يجيب الله تعالى دعاءه، وهذا لا شرك فيه أصلاً، بل تقرب إلى الله تعالى بمن يحبه الله، فيكون معنى قول القائل: إلهي أتوسل إليك بجاه نبيك صلى الله عليه وسلم أنْ تقضي لي حاجتي: إلهي اجعل محبتك له وسيلة في قضاء حاجتي، ولا فرق بين هذا وقولك: إلهي أتوسل برحمتك أنْ تفعل كذا، إذْ معناه أيضاً: إلهي اجعل رحمتك وسيلة في فعل كذا، والكلام في الرحمة كالكلام في الجاه.

ومن أدلة التوسل: ما رواه البخاري (٣٤٢/١) برقم [٩٦٤] عن أنس: أن عمر

بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبد المطلب فقال اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا قال فيسقون.

قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (٢/٤٩٧):"وقد بين الزبير بن بكار في الأنساب صفة ما دعا به العباس في هذه الواقعة والوقت الذي وقع فيه ذلك.

فأخرج بإسناد له أن العباس لما استسقى به عمر، قال: اللهم إنه لم ينزل بلاء إلا بذنب ولم يكشف إلا بتوبة وقد توجه القوم بي إليك لمكاني من نبيك وهذه أيدينا إليك بالذنوب ونواصينا إليك بالتوبة فاسقنا الغيث فأرخت السماء مثل الجبال حتى أخصبت الأرض وعاش الناس.

وأخرج أيضا من طريق داود عن عطاء عن زيد بن أسلم عن بن عمر قال استسقى عمر بن الخطاب عام الرمادة بالعباس بن عبد المطلب فذكر الحديث وفيه فخطب الناس عمر فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرى للعباس ما يرى الولد للوالد فاقتدوا أيها الناس برسول الله صلى الله عليه وسلم في عمه العباس واتخذوه وسيلة إلى الله وفيه فما برحوا حتى سقاهم الله.

وأخرجه البلاذري من طريق هشام بن سعد عن زيد بن أسلم فقال عن أبيه بدل بن عمر فيحتمل أن يكون لزيد فيه شيخان وذكر بن سعد وغيره أن عام الرمادة كان سنة ثمان عشرة وكان ابتداؤه مصدر الحاج منها ودام تسعة أشهر والرمادة بفتح الراء وتخفيف الميم سمي العام بها لما حصل من شدة الجدب فاغبرت الأرض جدا من عدم المطر."

ثم قال ابن حجر: "ويستفاد من قصة العباس استحباب الاستشفاع بأهل الخير والصلاح وأهل بيت النبوة وفيه فضل العباس وفضل عمر لتواضعه للعباس ومعرفته بحقه" اهـ

وقد أوردت بحثا كافيا في التوسل وأدلته في الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، لمن شاء.

النوع الرابع من أنواع الشرك

شرك التقليد

قال الإمام السنوسي:

(وشرك التقليد، وهو: عبادة غير الله تعالى تبعا للغير، كشرك متأخري الجاهلية)

أقول:

إن بعض الناس يوقعهم في الشرك تقليدهم لآبائهم أو لكبرائهم، مع عدم إعمال عقولهم ووسائل إدراكهم، ولو أنهم استعملوها كما أمرهم الله تعالى لعرفوا ما في هذه الطرق الردية من انحدار وانحراف عن الجادَّة.

فبعض الناس يوقعهم التقليد في عبادة الأوثان أو تعظيم بعض البشر وتقديمه على الله تعالى. ويدفعهم إلى ذلك الحمية والتعصب بالآباء والأجداد في متابعتهم على الباطل.

والتقليد هو اتباع الغير بغير دليل، ومن غير معرفة حجته على قوله أو اعتقاده، أو هو قبول قول الآخرين دون معرفة الحجة، وهذا وإن كان يكفي في العمليات للمسلمين إذا تبعوا مجتهداً موثوقا باجتهاده، بل هذا التقليد واجب على عوام الخلق الذين لم يصلوا لمرتبة الاجتهاد، فهو لا ينجي في العقيدة خصوصاً إذا لزم عنه الانحراف عن الحق المبين، فلا يعفي الإنسان أن يقول: يا رب إني وجدت آبائي على هذا الاعتقاد، فتبعتهم فيه، أو ألفيت أمتي عليه فتابعتهم، ولم أعمل فكري مع أني سمعت ورأيت شريعتك وعرفت عن الحجج القائمة على صحة رسالة رسلك. ولهذا إن كان المقلد تقليداً صحيحاً، أي كان

ما قلد فيه موافقا للحقّ، لا يستلزم تكفير المقلِّد، فمن قلَّد تقليدا باطلاً، أي كان تقليده في معتقد باطل أصلا، فهذا لا يعفيه ولا ينجيه عند الله تعالى، فالتقليد في عقائد الإيمان لا يكفي، والمقلد حتى لو كان موافقا للحق فيما قلد فيه، إلا أنه عاصٍ لتركه معرفة الدليل ولو الإجماليّ.

قال تعالى: ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ۞قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ۖ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٢٥﴾﴾ [الزُّخْرُف: ٢٢ -٢٥] .

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿٢١﴾﴾ [لُقْمَان: ٢١] .

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البَقَرَة: ١٧٠].

فتقليد الآباء أو المجتمع أو القوم لا يعفي الإنسان، ولا يرفع عنه الإثم في البقاء على الغلط الذي هو فيه، فالضغوط التي تقع على عاتق الإنسان من مجتمعه لا ينبغي أن تكون ستاراً له أمام التزام الحقّ، ولا تمثل له عذرا أمام الله تعالى.

وهؤلاء الذين يحدثنا الله تعالى عنهم يعترفون بأنهم اعترفوا بأنه لا سند لهم ولا حجة لديهم ولا أثارة من علم عندهم سوى أنهم قلدوا آباءهم وأسلافهم فيما اعتقدوه، وقالوا: إنا وجدنا آباءنا على ملة وطريقة وإنا تابعناهم وسايرناهم على نهجهم وطريقتهم، وهؤلاء بهذا التقليد قد تركوا التبصر والتدبر فيما يحيط

بهم من آيات بينات وحجج واضحات تملأ السماوات والأرض بل إنها في أنفسهم أفلا يبصرون! ولو تأملوا لهداهم ذلك إلى أن الله - جلت قدرته - هو الحقيق أن يعبد وحده دون سواه، وأن ينزه عن الأولاد ذكورًا أو إناثا.

وهؤلاء الذين يتركون النظر والحث لأجل الدعة والمصالح التي بين أيديهم ويفضلون ما وجدوا عليه أقوامهم، ولم تستحثهم الدلائل والأمارات إلى إعادة النظر غير معذورين عند الله تعالى. فهؤلاء لم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث في طلب الحق والوقوف عنده بل آثروا الدعة والنعيم في الدنيا، ولم يتفكروا فيما يصيبهم من خزى الآخرة وعذابها.

ولذلك أورد الله تعالى لهم مثالا مخالفا لطريقتهم التي اتبعوها ورضوا بها، وهي طريقة إبراهيم عليه السلام، فقال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِي بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾ بَلْ مَتَّعْتُ هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمْ حَتَّىٰ جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ وَرَسُولٌ مُّبِينٌ ﴿٢٩﴾ وَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٣٠﴾ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾﴾ [الزُّخْرُف: ٢٦-٣١]، قال الخازن في تفسيره: "معناه أنا أتبرأ مما تعبدون إلا من الله الذي خلقني (فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ) أي يرشدني إلى دينه (وَجَعَلَها) أي وجعل إبراهيم كلمة التوحيد التي تكلم بها وهي لا إله إلا الله (كَلِمَةً باقِيَةً فِي عَقِبِهِ) أي في ذريته فلا يزال فيهم من يوحد الله تعالى ويدعو إلى توحيده (لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) أي لعل من أشرك منهم يرجع بدعاء من وحد منهم وقيل لعل أهل مكة يتبعون هذا الدين ويرجعون عما هم عليه من الشرك إلى دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام (بَلْ مَتَّعْتُ هؤُلاءِ) يعني كفار مكة (وَآباءَهُمْ) في الدنيا بالمد في العمر والنعمة ولم أعاجلهم بالعقوبة على كفرهم (حَتَّى جاءَهُمُ الْحَقُّ) يعني القرآن وقيل الإسلام (وَرَسُولٌ) هو

محمد صلّى الله عليه وسلّم (مُبِينٌ) أي يبين لهم الأحكام وقيل بين الرسالة وأوضحها بما معه من الآيات والمعجزات وكان من حق هذا الإنعام أن يطيعوه فلم يفعلوا بل كذبوا وعصوا وسموه ساحرا وهو قوله تعالى: (وَلَمَّا جاءَهُمُ الْحَقُّ يعني القرآن قالُوا هذا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كافِرُونَ)"اهـ.

وقال الإمام البيضاوي: " ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الزُّخْرُف: ٢٢] أي لا حجة لهم على ذلك عقلية ولا نقلية، وإنما جنحوا فيه إلى تقليد آبائهم الجهلة، والأُمَّة الطريقة التي تؤم كالراحلة للمرحول إليه" اهـ.

وقال الرازي: "المسألة الثانية: لَوْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا هَذِهِ الْآيَاتُ لَكَفَتْ فِي إِبْطَالِ الْقَوْلِ بِالتَّقْلِيدِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ تَعَالَى بَيَّنَ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْكُفَّارَ لَمْ يَتَمَسَّكُوا فِي إِثْبَاتِ مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ لَا بِطَرِيقٍ عَقْلِيٍّ وَلَا بِدَلِيلٍ نَقْلِيٍّ، ثُمَّ بَيَّنَ أَنَّهُمْ إِنَّمَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ بِمُجَرَّدِ تَقْلِيدِ الْآبَاءِ وَالْأَسْلَافِ، وَإِنَّمَا ذَكَرَ تَعَالَى هَذِهِ الْمَعَانِيَ فِي مَعْرِضِ الذَّمِّ وَالتَّهْجِينِ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقَوْلَ بِالتَّقْلِيدِ بَاطِلٌ، وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضًا مِنْ حَيْثُ الْعَقْلِ أَنَّ التَّقْلِيدَ أَمْرٌ مُشْتَرَكٌ فِيهِ بَيْنَ المبطل وبين المحق وذلك لأنه كم حَصَلَ لِهَذِهِ الطَّائِفَةِ قَوْمٌ مِنَ الْمُقَلِّدَةِ، فَكَذَلِكَ حَصَلَ لِأَضْدَادِهِمْ أَقْوَامٌ مِنَ الْمُقَلِّدَةِ، فَلَوْ كَانَ التَّقْلِيدُ طَرِيقًا إِلَى الْحَقِّ لَوَجَبَ كَوْنُ الشَّيْءِ وَنَقِيضِهِ حَقًّا، وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ.

الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: أَنَّهُ تَعَالَى بَيَّنَ أَنَّ الدَّاعِيَ إِلَى الْقَوْلِ بِالتَّقْلِيدِ وَالْحَامِلَ عَلَيْهِ، إِنَّمَا هُوَ حُبُّ التنعم فِي طَيِّبَاتِ الدُّنْيَا وَحُبُّ الْكَسَلِ وَالْبِطَالَةِ، وَبُغْضُ تَحَمُّلِ مَشَاقِّ النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ لِقَوْلِهِ ﴿إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزُّخْرُف: ٢٣] ، وَالْمُتْرَفُونَ: هُمُ الَّذِينَ أَتْرَفَتْهُمُ النِّعْمَةُ أَيْ أَبْطَرَتْهُمْ، فَلَا يُحِبُّونَ إِلَّا الشَّهَوَاتِ وَالْمَلَاهِيَ، وَيُبْغِضُونَ تَحَمُّلَ الْمَشَاقِّ فِي طَلَبِ الْحَقِّ.

وَإِذَا عَرَفْتَ هَذَا عَلِمْتَ أَنَّ رَأْسَ جَمِيعِ الْآفَاتِ حُبُّ الدُّنْيَا وَاللَّذَّاتِ الْجُسْمَانِيَّةِ، وَرَأْسَ جَمِيعِ الْخَيْرَاتِ هُوَ حُبُّ اللَّهِ وَالدَّارِ الْآخِرَةِ، فَلِهَذَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ».

ثُمَّ قَالَ تَعَالَى لِرَسُولِهِ: ﴿قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾ [الزُّخْرُف: ٢٤] أَيْ بِدِينٍ أَهْدَى مِنْ دِينِ آبَائِكُمْ فَعِنْدَ هَذَا حَكَى اللَّهُ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ ﴿قَالُوٓاْ إِنَّا﴾ [الزُّخْرُف: ٢٤] ثَابِتُونَ عَلَى دِينِ آبَائِنَا لَا نَنْفَكُّ عَنْهُ وَإِنْ جِئْتَنَا بِمَا، هُوَ أَهْدَى فَإِنَّا ﴿بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾ [الزُّخْرُف: ٢٤] وَإِنْ كَانَ أَهْدَى مِمَّا كُنَّا عَلَيْهِ، فَعِنْدَ هَذَا لَمْ يَبْقَ لَهُمْ عُذْرٌ وَلَا عِلَّةٌ، فَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى: ﴿فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [الزُّخْرُف: ٢٥] وَالْمُرَادُ مِنْهُ تَهْدِيدُ الْكُفَّارِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ" اهـ.

والقرآن مليء بهذا المعنى، وفيما أوردناه كفاية.

طريقة الإمام السنوسي في تبيين هذا الأصل:

وقد وضح الإمام السنوسي هذا الأمر بطريقة لطيفة، فقال إن هناك نوعان من الحمق الذي يترتب عليهما إشكالات وانحراف عن الحق:

النوع الأول: الحمق العرفيّ

وهو غلبة الهوى على الناس، بالتعصب للآباء والأجداد أو الأقوام ومتابعتهم على الباطل وأسباب الهلاك في العاجل والآجل، ولو تأملوا أدنى تأمل، لقاسوا هذا الحمق الموجب للهلاك الذي وقع فيه آباؤهم وأجدادهم من الشرك بالله تعالى في ألوهيته وعبادته، وتكذيبهم رسله عليهم الصلاة والسلام، بعد شهادة المولى العظيم تبارك وتعالى لهم بالصدق، على ما لو ابتلي آباؤهم وأجدادهم بالحمق العرفي، وذهبوا بسبب حمقهم إلى شواهق الجبال ليلقوا

بأنفسهم منها، جاهلين بما يترتب على ذلك لهم من الهلاك، ولا خفاء أنهم لا يقلدونهم في هذا الأمر، ولا يتابعونهم على أسباب هذا الهلاك الناشئ عن اختلال العقل، بل لو أدركوهم وقدروا على ردِّهم عما ابتلوا به بالرفق أو بالعنف ولو بالربط أو القتال لفعلوا مجهودهم في ذلك. وإن فاتوهم بإهلاك أنفسهم ورميها من شواهق الجبال لم يقلدوهم في ذلك، وهربوا من حمقهم وأفعالهم غاية الهروب، وتبرؤوا من متابعتهم غاية التَبَرّي. ورأوا أن التعصب للأحمق بمتابعته في الحمق وأفعاله هو غاية الحمق.

النوع الثاني: الحمق العقليّ

والحمق العقلي هو الذي يترتب عليه الانحراف عن الحق وعدم النظر في دلائل الأمور، مما يترتب على ذلك الهلاك الدنيوي والأخروي، ولا نسبة بينه وبين الهلاك الناشئ عن الحمق العرفيّ.

فما بالهم قلدوا آباءهم وأجدادهم في هذا الحمق الأقوى وتعصبوا لهم، وهملا يقلدونهم في ذلك الحمق الأضعف جداً بالنسبة إلى الأول[1].

اعتراض واعتذار عمن وقع في الحمق العقليّ:

بعض الناس قد يعتذر عن الذين وقعوا في الحمق العقلي، ويسوغ لهم ما فعلوه من حمق من تقليد الآباء والأجداد والأقوام في العقائد المنحرفة عن الحق، بأن يقول: إنما قلدوهم في ذلك الحمق العقلي لأنه لم يستبن لهم أنه حمقٌ، بخلاف الحمق العرفيّ.

والجواب: "أَنَّهُ سُبْحَانَهُ قَدْ تَفَضَّلَ بِبَعْثِ رَسُولٍ صَادِقٍ نَبَّهَهُمْ عَلَى سَفَهِ

---

(١) بهذه الطريقة الجميلة المفيدة شرح السنوسي هذا المعنى. انظر شرحه على المقدمات ص٩٧-٩٨.

عُقُولِ آبَائِهِمْ وَمَا ارْتَكَبُوهُ فِي ذَلِكَ مِنَ الضَّلاَلِ وَأَسْبَابِ الهَلاَكِ المُؤَبَّدِ، وَشَرَحَ لَهُمْ ذَلِكَ شَرْحًا لَمْ يَبْقَ مَعَهُ رَيْبٌ وَلاَ شُبْهَةٌ، فَلَمْ يُصْغُوا إِلَيْهِ وَلاَ تَأَمَّلُوا فِي كَلاَمِهِ، مَعَ مَعْرِفَتِهِمْ بِأَنَّهُ وَاحِدٌ مِنْهُمْ مَشْهُورٌ بِالأَمَانَةِ وَالصِّدْقِ وَرَزَانَةِ العَقْلِ، بَعِيدٌ مِنْ أَسْبَابِ التُّهَمِ كُلِّهَا، وَأَنَّهُ لَمْ يَحْمِلْهُ عَلَى ذَلِكَ حَامِلٌ دُنْيَوِيٌّ وَلَمْ يَقْصِدْ إِلاَّ نُصْحَهُمْ وَإِنْقَاذَهُمْ مِنَ المَعَاطِبِ الَّتِي وَقَعَ فِيهَا آبَاؤُهُمْ وَأَجْدَادُهُمْ، ثُمَّ تَابَعُوهُمْ عَلَى ذَلِكَ بِلاَ تَأَمُّلٍ أَصْلاً.

فَقَدِ اسْتَبَانَ لَكَ أَيْضًا بِهَذَا هَوَسُ المُقَلِّدِينَ فِي الشِّرْكِ وَاخْتِلاَلُ عُقُولِهِمْ فِي تَقْلِيدِهِمْ لِذَوِي الضَّلاَلِ وَالاِخْتِلاَلِ، مِثْلَ هَوَسِ مَنْ قَلَّدُوهُ وَاخْتِلاَلِهِ، نَسْأَلُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَنْ يَمُنَّ عَلَيْنَا بِحُسْنِ الخَاتِمَةِ فِي عَافِيَةٍ بِلاَ مِحْنَةٍ، بِجَاهِ الشَّفِيعِ المُشَفَّعِ عِنْدَهُ سَيِّدِنَا وَمَوْلاَنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"[1].

(١) شرح المقدمات، للإمام السنوسي، ص٩٨.

النوع الخامس من أنواع الشرك

شرك الأسباب

قال السنوسي: (وشرك الأسباب، وهو إسناد التأثير للأسباب العادية، كشرك الفلاسفة، والطبائعيين، ومن تبعهم على ذلك)

والمراد به الأسباب العادية الآتي ذكرها.

والمراد بهذا الشرك هو اعتقاد الاختراع والإيجاد للأسباب العادية مهما كانت تلك الأسباب، وهذا لا يستلزم نفي الآثار المترتبة عليها، أو عندها، لا بها، ككون الماء يروي وينظف، وكون الطعام يشبع، والسكين تقطع، والثوب يستر العورة، والنار تحرق والشمس تضيء، وغير ذلك مما لا ينحصر من الأسباب العادية، بل هذا كله بفعل الله تعالى يفعل النتيجة عقب السبب العاديّ، وهو الخالق للنتيجة. ومن اعتقد خلاف ذلك وقع في شرك الذي يشير إليه السنوسيّ هنا.

وسوف نبين أنواع المذاهب التي وقعت في هذا النوع.

والأصل الذي يبنى عليه هذا الكلام هو ما تم إثباته في دليل التمانع من أن كل ما في الوجود الممكن فلا بدّ أن يكون بإيجاد الله تعالى المباشر، دون وسائط تخلق، لا عقول كما يزعم الفلاسفة ولا غيرها من القُدَرِ التي يزعمها بعض الفرق الإسلامية أو غيرهم، وإذا صحَّ هذا الدليل، فلا بدّ من تفسير من نراه من أفعال صادرة عن المخلوقات على غير نحو الخلق والإيجاد، ولذلك قال أهل السنة بالكسب، لأنه لا يصح أن يكون لأحد فعل يشابه في حقيقته حقيقة فعل الله تعالى.

وما نراه من اقتران الأفعال مع النتائج لا يكون على سبيل الخلق والإيجاد، بل الكسب، والتقارن هذا نتيجة خلق الله تعالى لا خلقنا، فنحن لا ننفي أصل الخلق الحاصل بعد السبب للنتيجة، ولكنا نقول إن الله تعالى هو الخالق لهذا الأثر بعد سببه أو عنده.

ولعزوب هذا الفهم عن بعض الأذهان حسبوا أن كل تقارن في الوجود فهو نتيجة لأن السبب موجد لنتيجته، وما هو إلا اقتران حادث بحادث، ودورانه معه وجودا وعدماً على ما شاءِ المولى تبارك وتعالى، كدوران طبخ الطعام مع قربه من النار مثلاً، وستر العورة مع لُبس الثوب مثلاً، ونحو ذلك مما لا ينحصر. قال السنوسي: "فَاعْتَقَدَ النَّاظِرُ فِي ذَلِكَ ـ إِذَا كَانَ أَعْمَى البَصِيرَةِ ـ أَنَّ ذَلِكَ السَّبَبَ العَادِيَّ هُوَ الَّذِي أَثَّرَ فِي وُجُودِ مَا اقْتَرَنَ مَعَهُ وَأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ فِعْلِ المَوْلَى تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَهَذَا كَاغْتِرَارِ فَقِيرٍ أَحْمَقٍ أَعْمَى البَصَرِ جَرَتْ عَادَتُهُ أَنَّهُ مَهْمَا جَاءَ لِبَابٍ مِنْ أَبْوَابِ دَارِ المَلِكِ جُعِلَ فِي يَدِهِ عِنْدَ وُقُوفِهِ عَلَى تِلْكَ البَابِ مَا يُؤْكَلُ أَوْ يُشْرَبُ أَوْ مَا يُلْبَسُ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ، فَلَمْ يَشُكَّ ـ لِحُمْقِهِ وَعَمَى بَصَرِهِ لِعَدَمِ مُشَاهَدَةِ مَنْ أَلْقَى فِي يَدِهِ ذَلِكَ ـ أَنَّ تِلْكَ البَابَ هِيَ الَّتِي تُعْطِيهِ أَغْرَاضَهُ بِطَبْعِهَا أَوْ بِقُوَّةٍ أَوْدَعَهَا اللَّهُ فِيهَا، فَامْتَلأَ قَلْبُهُ بِحُبِّهَا، وَأَكْثَرَ بِلِسَانِهِ الثَّنَاءَ عَلَيْهَا، وَأَنْشَدَ القَصَائِدَ فِي مَدْحِهَا، وَنَسِيَ ذَلِكَ المَلِكَ وَفَضْلَهُ وَانْفِرَادَهُ بِالعَطَاءِ، وَلَيْسَ لَهُ فِي قَلْبِهِ كَبِيرُ مَوْقِعٍ"اهـ.

ومن ذلك ما وقع فيه الفلاسفة والطبائعيون من اعتقاد فاسد بإسناد التأثير للأسباب العادية وتبعهم على ذلك بعض جهلة المؤمنين، فرأوا ارتباط الشبع بالأكل والري بالماء وستر العورة بلبس الثوب والضوء عند الشمس والإحراق عند النار، ونحو ذلك ففهموا من جهلهم أن تلك الأشياء هي المؤثرة فيما ارتبط

وجوده معاً، إما بطبعها وإما بقوة وضعها الله تعالى فيها[1].

وهذا الكلام صحيح في كل أمرين ارتبطا معاً، كالسبب والنتيجة بناء على أنهما شيئان اثنان، فالارتباط بين كل وجودين لا يمكن أن يكون ناشئا من ممكن آخر، بل الربط حاصل بقدرة الله تعالى.

وفي معنى شرك الأسباب العادية شرك القدرية فيما اعتقدوه من تأثير القدرة الحادثة التي خلقها الله تعالى للحيوانات ومنها الإنسان فيما يقارنها من الأفعال.

وإطلاق الشرك على اعتقاد المعتزلة لا يراد به أنهم مشركون كافرون، ولكن اعتقادهم شابه اعتقاد بعض المشركين من بعض الجهات، قال ابن كيران: "واعلم أن القدري القائل بأن العبد خالق أفعاله، لا يحكم عليه بأنه مشرك شرعاً، إذ المشرك هو المدَّعي الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود، أو بمعنى استحقاق العبادة، كعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يدَّعون شيئا من ذلك، بل لم يجعلوا خالقية العبد كخالقية الربّ، لافتقار العبد لأسباب وآلات هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالاً منهم، حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصَى"[2]اهـ.

ومعنى الكسب الذي أثبتته الأشاعرة للعبد في أفعاله الاختيارية، فليس معناه اختراعه لتلك الأفعال، كما تدعيه المعتزلة، ولا أن قدرته الحادثة أضيفت إلى القدرة القديمة في إيجاد الفعل فوُجد بمجموع القدرتين كما يعتقده من لا

(١) انظر شرح السرقسطي على المقدمات، ص٣٠.

(٢) انظر: الفتوحات الإلهية على المنظومة المقَّرية المسماة إضاءة الدجنة، ص١٣٣.

خبرة له مذهباً لأهل السنة، وإن نسب هذا القول لبعض كبرائهم، ففي نسبته نظر.

بل معناه: مقارنة القدرة الحادثة للفعل وملابستها له من غير تأثير لها أصلاً، فليست علة ولا جزء علةٍ[1].

وقد ذكرنا قبلُ أن هذا الفهم المنحرف كان سببا في شرك بعض البشر من الصابئة والمتفلسفة القدماء حيث اعتقدوا التأثير لبعض الكواكب والأفلاك فعبدوها، ونشأ من أفعالهم واعتقادهم الشركُ وانتشر بين الناس في بعض الأزمنة.

---

(١) انظر: شرح إضاءة الدجنة، الفتوحات الإلهية الوهبية. ص١٣٤. شرح الشيخ العلامة عليش المالكي (١٢١٧-١٢٩٩هـ). نشر: جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية. المملكة الليبية، عام ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م. مطبعة محمد أفندي مصطفى.

النوع السادس من أنواع الشرك

شرك الأغراض

قال السنوسي: (وشركُ الأَغراضِ، وهو العمل لغير الله تعالى)

أقول:

المراد من العمل المذكورِ العملُ المطلوب شرعاً إذ هو الذي يحرم فيه الرياء، كما وضحه الإمام السنوسي في شرحه[1]، وكذا قال السرقسطي تبعا للسنوسي: وشرك الأغراض، وهي الحاجات والبواعث، هو العمل المأمور به من واجب ومندوب وتجنب محرم ومكروه لغير امتثال أمر الله تعالى، بل لمجرد نيل مدح من بعض عبيده، أوجبَ منه له رياسة عنده، أو ظفر بمالٍ من قِبَلِه، أو صرف مذمة يخافها منه، ونحو ذلك العمل لمجرد الظفر بالحور والقصور ونعيم الجِنان والسلامة من النيران[2]. أي لا لخوف من الله تعالى أو رغبة في رضاه جل شأنه.

قال الإمام الغزالي: "وفرقة أخرى ادَّعَوْا حُسْنَ الخُلُقِ وَالتَّوَاضُعَ وَالسَّمَاحَةَ؛ فَتَصَدَّوْا لِخِدْمَةِ الصُّوفِيَّةِ، فَجَمَعُوا قَوْمًا وَتَكَلَّفُوا بِخِدْمَتِهِمْ، وَاتَّخَذُوا ذَلِكَ للرياسة وجمع المال، وإنما غرضهم التكبر، وهم يظهرون الخدمة والتواضع، وغرضهم الارتفاع وهم يظهرون أن غرضهم الإرفاق، وغرضهم الاستتباع وهم يظهرون أن غرضهم الخدمة والتبعية، ثم إنهم يجمعون مِنَ الحَرَامِ وَالشُّبُهَاتِ وَيُنْفِقُونَ عَلَيْهِمْ، لِتَكْثُرَ أَتْبَاعُهُمْ وينشر بالخدمة اسمهم.

وبعضهم يأخذ أموال السلاطين ينفق عليهم، وبعضهم يأخذها لينفق في

(١) انظر: شرح السنوسي، ص١٠٠.

(٢) انظر شرح السرقسطي، ص٣٠، وشرح السنوسي، ص٩٩.

طريق الحج على الصوفية، ويزعم أن غرضه البر والإنفاق، وباعث جميعهم الرياء والسمعة، وآية ذلك إهمالهم لجميع أوامر الله تعالى عليهم ظاهراً وباطناً ورضاهم بأخذ الحرام والإنفاق منه.

ومثال مَنْ ينفق الحرام في طريق الحج لإرادة الخير، كمن يعمر مساجد الله فيطينها بالعَذِرَة، ويزْعُمُ أن قصده العمارة"[1] اهـ.

وقال الغزالي: "ثم الشغل بالحط والترحال مشوش لجميع الأحوال، فلا ينبغي أن يسافر المريد إلا في طلب علم، أو مشاهدة شيخ يقتدي به في سيرته، وتستفاد الرغبة في الخير من مشاهدته، فإن اشتغل بنفسه واستبصر وانفتح له طريق الفكر أو العمل فالسكون أولى به، إلا أن أكثر متصوفة هذه الأعصار، لما خلت بواطنهم عن لطائف الأفكار ودقائق الأعمال، ولم يحصل لهم أنس بالله تعالى وبذكره في الخلوة وكانوا بطالين غير محترفين، ولا مشغولين قد ألفوا البطالة، واستثقلوا العمل واستوعروا طريق الكسب، واستلانوا جانب السؤال والكدية واستطابوا الرباطات المبنية لهم في البلاد، واستسخروا الخدم المنتصبين للقيام بخدمة القوم واستخفوا عقولهم وأديانهم من حيث لم يكن قصدهم من الخدمة إلا الرياء والسمعة، وانتشار الصيت واقتناص الأموال بطريق السؤال تعللاً بكثرة الأتباع[2]".

وقال الغزالي في ذم الرياء وحب الجاه: "وإنما يبتلي به العلماء والعباد والمشمرون عن ساق الجد لسلوك سبيل الآخرة؛ فإنهم مهما قهروا أنفسهم وجاهدوها وفطموها عن الشهوات، وصانوها عن الشبهات، وحملوها بالقهر على أصناف العبادات، عجزت نفوسهم عن الطمع في المعاصي الظاهرة الواقعة على

---

(١) انظر إحياء علوم الدين، (٣/٤٠٦).

(٢) انظر إحياء علوم الدين (٢٥٠،٢).

الجوارح، فطلبت الاستراحة إلى التظاهر بالخير وإظهار العمل والعلم، فوجدت مخلصاً من مشقة المجاهدة إلى لذة القبول عند الخلق ونظرهم إليه بعين الوقار والتعظيم، فسارعت إلى إظهار الطاعة وتوصلت إلى اطلاع الخلق، ولم تقنع باطلاع الخالق، وفرحت بحمد الناس، ولم تقنع بحمد الله وحده.

وعلمت أنهم إذا عرفوا تركه الشهوات وتوقيه الشبهات وتحمله مشاق العبادات، أطلقوا ألسنتهم بالمدح والثناء، وبالغوا في التقريظ والإطراء، ونظروا إليه بعين التوقير والاحترام، وتبركوا بمشاهدته ولقائه ورغبوا في بركة دعائه وحرصوا على اتباع رأيه، وفاتحوه بالخدمة والسلام، وأكرموه في المحافل غاية الإكرام، وسامحوه في البيع والمعاملات، وقدموه في المجالس وآثروه بالمطاعم والملابس، وتصاغروا له متواضعين وانقادوا له في أغراضه موقرين، فأصابت النفس في ذلك لذة هي أعظم اللذات، وشهوة هي أغلب الشهوات، فاستحقرت فيه ترك المعاصي والهفوات، واستلانت خشونة المواظبة على العبادات لإدراكها في الباطن لذة اللذات، وشهوة الشهوات.

فهو يظن أن حياته بالله وبعبادته المرضية، وإنما حياته بهذه الشهوة الخفية التي تعمى عن دركها العقول النافذة القوية، ويرى أنه مخلص في طاعة الله، ومجتنب لمحارم الله، والنفس قد أبطنت هذه الشهوة تزييناً للعباد، وتصنعاً للخلق وفرحاً بما نالت من المنزلة والوقار، وأحبطت بذلك ثواب الطاعات وأجور الأعمال، وقد أثبتت اسمه في جريدة المنافقين وهو يظن أنه عند الله من المقربين.

وهذه مكيدة للنفس لا يسلم منها إلا الصديقون، ومهواة لا يرقى منها إلا

المقربون، ولذلك قيل: آخر ما يخرج من رؤوس الصديقين حب الرياسة"[1]اهـ.

والسبب الحامل لهم على ذلك كما بينه السنوسي هو نسيان توحيد المولى تبارك وتعالى، حتى توهم العامل لأجل هذه الأغراض إمكان حصول نفع أو دفع ضرٍّ من غيره تعالى، فتوهم أن الخلق يدقرون على النفع والضر، حتى راعاهم في طاعته، وتوهم أيضا أن طاعته تؤثر في استجلاب نفعٍ أو دفع ضرر دنيا أو أخرى، فجعلها سبباً لذلك، ولو خطر في ذهنه انفراد المولى جل وعلا بخلق جميع الكائنات بلا واسطة ولا أثرِ لكل ما سواه عموما، ومن جملة ذلك طاعته، لما قصد بطاعته، إن وفق لها إلا مجرد الامتثال لأمر المولى تبارك وتعالى، ثم يطمع عندها بما وعد به المولى جل وعلا من الخير معها بمحض الفضل، من غير وجوب ولا استحقاق[2].

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين (٣/٢٧٥).

(٢) شرح المقدمات، للسنوسي، ص١٠٠.

حكم أنواع الشرك الستة المذكورة

بعد أن بين الإمام السنوسي كل نوع من أنواع الانحراف الماضية، شرع الآن في بيان مراتبها في البطلان، فبعضها يصل القول به إلى درجة الكفر، وبعضها معصية، وكان لا بدَّ من هذا التفصيل في الحكم، لئلا يتوهم بعضهم أن كل من قال بأي واحد منها فهو كافر، كما ربما يوهم وصفها بأنها شرك.

وقد قسم المصنف الأنواع الستة الماضية إلى ثلاثة أقسام بحسب حكم من يقول بها، وشرع في الكلام على القسم الأول.

ولا بدَّ من تقديم مقدمة فيها تمهيد لهذا البحث المهمّ، فنقول:

المسائل في علم التوحيد تختلف بحسب موضوعها ومنزلتها، وبحسب جلائها وخفائها، وبحسب الدليل القائم عليها من حيث ظهوره ودقته، وقد يرجع هذا إلى ما قبله، لأن الخفاء والجلاء إما في التصور وإما في الدليل:

أولا: المسائل الجليلة

فبعض المسائل أصول واضحة في التوحيد وأصول الدين، مثل القول بأن الله تعالى واحد، أو أنه موجد أن غير موجود، وبأن سيدنا محمدا عليه أفضل الصلاة والسلام نبي خاتم للأنبياء، ونحو هذه المسائل الظاهرة التي لا يشك واحد في أن المخطئ فيها ارتكب خطأ عظيما كان يمكنه بجهد مقدور عليه أن يتجنب الخطأ، ولكنه لتقصيره أو عدم اهتمامه عزف عن النظر الصحيح، فوقع في الغلط، وإلا فلو نظر لعرف الصواب.

وقد أورد القاضي عياض في كتاب الشفا في أواخره باباً ذكر فيه مسائل وقواعد في هذا البحث مهمة، نورد هنا قسماً منها.

قال رحمه الله تعالى في الفصل الرابع في بيان ما هو من المقالات كفرٌ، وما يُتَوَقَّفُ أو يُختَلَفُ فيه، وما ليس بكفرٍ: "اعْلَمْ أَنَّ تَحْقِيقَ هَذَا الْفَصْلِ وَكَشْفَ اللَّبْسِ فِيهِ مَوْرِدُهُ الشَّرْعُ، وَلَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِيهِ، وَالْفَصْلُ الْبَيِّنُ فِي هَذَا أَنَّ كُلَّ مَقَالَةٍ صَرَّحَتْ بِنَفْيِ الرُّبُوبِيَّةِ أَوِ الْوَحْدَانِيَّةِ أَوْ عِبَادَةِ أَحَدٍ غَيْرِ اللَّهِ، أَوْ مَعَ اللَّهِ فَهُوَ كُفْرٌ، كَمَقَالَةِ الدَّهْرِيَّةِ، وَسَائِرِ فِرَقِ أَصْحَابِ الِاثْنَيْنِ مِنَ الدِّيصَانِيَّةِ وَالْمَانَوِيَّةِ، وَأَشْبَاهِهِمْ مِنَ الصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسِ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا بِعِبَادَةِ الْأَوْثَانِ أَوِ الْمَلَائِكَةِ أَوِالشَّيَاطِينِ أَوِ الشَّمْسِ أَوِ النُّجُومِ أَوِ النَّارِ أَوْ أَحَدٍ غَيْرِ اللَّهِ مِنْ مُشْرِكِي الْعَرَبِ وَأَهْلِ الْهِنْدِ وَالصِّينِ وَالسُّودَانِ وَغَيْرِهِمْ مِمَّنْ لَا يَرْجِعُ إِلَى كِتَابٍ.

وَكَذَلِكَ الْقَرَامِطَةُ وَأَصْحَابُ الْحُلُولِ وَالتَّنَاسُخِ مِنَ الْبَاطِنِيَّةِ وَالطَّيَّارَةِ مِنَ الرَّوَافِضِ، وَكَذَلِكَ مَنِ اعْتَرَفَ بِإِلَهِيَّةِ اللَّهِ وَوَحْدَانِيَّتِهِ، وَلَكِنَّهُ اعْتَقَدَ أَنَّهُ غَيْرُ حَيٍّ أَوْ غَيْرُ قَدِيمٍ، وَأَنَّهُ مُحْدَثٌ أَوْ مُصَوَّرٌ، أَوِ ادَّعَى لَهُ وَلَدًا أَوْ صَاحِبَةً أَوْ وَالِدًا، أَوْ أَنَّهُ مُتَوَلِّدٌ مِنْ شَيْءٍ أَوْ كَائِنٌ عَنْهُ، أَوْ أَنَّ مَعَهُ فِي الْأَزَلِ شَيْئًا قَدِيمًا غَيْرَهُ، أَوْ أَنَّ ثَمَّ صَانِعًا لِلْعَالَمِ سِوَاهُ، أَوْ مُدَبِّرًا غَيْرَهُ، فَذَلِكَ كُلُّهُ كُفْرٌ بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ، كَقَوْلِ الْإِلَهِيِّينَ مِنَ الْفَلَاسِفَةِ وَالْمُنَجِّمِينَ وَالطَّبَائِعِيِّينَ. وَكَذَلِكَ مَنِ ادَّعَى مُجَالَسَةَ اللَّهِ وَالْعُرُوجَ إِلَيْهِ وَمُكَالَمَتَهُ، أَوْ حُلُولَهُ فِي أَحَدِ الْأَشْخَاصِ، كَقَوْلِ بَعْضِ الْمُتَصَوِّفَةِ وَالْبَاطِنِيَّةِ وَالنَّصَارَى وَالْقَرَامِطَةِ.

وَكَذَلِكَ نَقْطَعُ عَلَى كُفْرِ مَنْ قَالَ بِقِدَمِ الْعَالَمِ أَوْ بَقَائِهِ أَوْ شَكَّ فِي ذَلِكَ عَلَى مَذْهَبِ بَعْضِ الْفَلَاسِفَةِ وَالدَّهْرِيَّةِ، أَوْ قَالَ بِتَنَاسُخِ الْأَرْوَاحِ وَانْتِقَالِهَا أَبَدَ الْآبَادِ فِي الْأَشْخَاصِ وَتَعْذِيبِهَا أَوْ تَنَعُّمِهَا فِيهَا بِحَسَبِ زَكَائِهَا وَخُبْثِهَا. وَكَذَلِكَ مَنِ اعْتَرَفَ بِالْإِلَهِيَّةِ وَالْوَحْدَانِيَّةِ، وَلَكِنَّهُ جَحَدَ النُّبُوَّةَ مِنْ أَصْلِهَا عُمُومًا، أَوْ نُبُوَّةَ نَبِيِّنَا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - خُصُوصًا، أَوْ أَحَدًا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ نَصَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ

بَعْدَ عِلْمِهِ بِذَلِكَ، فَهُوَ كَافِرٌ بِلَا رَيْبٍ، كَالْبَرَاهِمَةِ وَمُعْظَمِ الْيَهُودِ وَالْأُرُوسِيَّةِ مِنَ النَّصَارَى، وَالْغُرَابِيَّةِ مِنَ الرَّوَافِضِ الزَّاعِمِينَ أَنَّ عَلِيًّا كَانَ الْمَبْعُوثَ إِلَيْهِ جِبْرِيلُ، وَكَالْمُعَطِّلَةِ وَالْقَرَامِطَةِ وَالْإِسْمَاعِيلِيَّةِ وَالْعَنْبَرِيَّةِ مِنَ الرَّافِضَةِ، وَإِنْ كَانَ بَعْضُ هَؤُلَاءِ قَدْ أَشْرَكُوا فِي كُفْرٍ آخَرَ مَعَ مَنْ قَبْلَهُمْ.

وَكَذَلِكَ مَنْ دَانَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ وَصِحَّةِ النُّبُوَّةِ وَنُبُوَّةِ نَبِيِّنَا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَلَكِنْ جَوَّزَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ الْكَذِبَ فِيمَا أَتَوْا بِهِ، ادَّعَى فِي ذَلِكَ الْمَصْلَحَةَ بِزَعْمِهِ أَوْ لَمْ يَدَّعِهَا فَهُوَ كَافِرٌ بِإِجْمَاعٍ، كَالْمُتَفَلْسِفِينَ وَبَعْضِ الْبَاطِنِيَّةِ وَالرَّوَافِضِ وَغُلَاةِ الْمُتَصَوِّفَةِ وَأَصْحَابِ الْإِبَاحَةِ، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ زَعَمُوا أَنَّ ظَوَاهِرَ الشَّرْعِ وَأَكْثَرَ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ مِنَ الْأَخْبَارِ عَمَّا كَانَ وَيَكُونُ مِنْ أُمُورِ الْآخِرَةِ، وَالْحَشْرِ وَالْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ، لَيْسَ مِنْهَا شَيْءٌ عَلَى مُقْتَضَى لَفْظِهَا وَمَفْهُومِ خِطَابِهَا، وَإِنَّمَا خَاطَبُوا بِهَا الْخَلْقَ عَلَى جِهَةِ الْمَصْلَحَةِ لَهُمْ، إِذْ لَمْ يُمْكِنْهُمُ التَّصْرِيحُ لِقُصُورِ أَفْهَامِهِمْ، فَمُضَمَّنُ مَقَالَاتِهِمْ إِبْطَالُ الشَّرَائِعِ وَتَعْطِيلُ الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي وَتَكْذِيبُ الرُّسُلِ وَالِارْتِيَابُ فِيمَا أَتَوْا بِهِ.

وَكَذَلِكَ مَنْ أَضَافَ إِلَى نَبِيِّنَا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - تَعَمُّدَ الْكَذِبِ فِيمَا بَلَّغَهُ، وَأَخْبَرَ بِهِ أَوْ شَكَّ فِي صِدْقِهِ أَوْ سَبَّهُ، أَوْ قَالَ: إِنَّهُ لَمْ يُبَلِّغْ أَوِ اسْتَخَفَّ بِهِ، أَوْ بِأَحَدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ أَوْ أَزْرَى عَلَيْهِمْ أَوْ آذَاهُمْ أَوْ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ حَارَبَهُ، فَهُوَ كَافِرٌ بِإِجْمَاعٍ"اهـ.

وبين كفرَ من قال بنبوة أحد مع نبينا صلى الله عليه وسلم أي في زمانه أو بعده، أو قال كالعيسوية من اليهود بتخصيص رسالة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام إلى العرب، وكفر من ادعى النبوة لنفسه، وكذلك من ادعى من غلاة المتصوفة أنه يوحى إليه، وإن لم يدعِ النبوة، فهذا كله مخالف لكون النبي خاتما للرسل ولقوله عليه الصلاة والسلام لا نبي بعدي، وأنه أرسل للناس كافةً.

قال ابن حجر الهيتمي: "القول الذي هو كفر سواء أصدر عن اعتقاد أو عناد أو استهزاء، فمن ذلك اعتقاد قدم العالم أو حدوث الصانع، أو نفي ما هو ثابت للقديم بالإجماع المعلوم من الدين بالضرورة ككونه عالماً أو قادراً، أو كونه يعلم الجزئيات، أو إثبات ما هو منتف عنه بالإجماع كذلك كالألوان أو إثبات الاتصال والانفصال له[1]" اهـ.

وبعد أن ذكر بعض الأقوال قال ذكر قاعدة مهمة وهي: "فالحاصل أن من نفى ما هو صريح في النقص كفر، أو ما هو ملزوم للنقص فلا[2]".

وذكر اختلاف العلماء في تكفير من قال بالتجسيم مع كونهم ملزمين بالألوان وبالاتصال والانفصال، وأن عدم تكفيرهم هو المشهور، وعلى عدم تكفير القائل بالجهة مشى الغزالي في فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وكذا العز بن عبد السلام في قواعده.

قال ابن حجر: "قال ابن عبد السلام: لأن علماء الإسلام لم يخرجوهم عن الإسلام، بل حكموا لهم بالإرث من المسلمين وبالدفن في مقابرهم وتحريم دمائهم وأموالهم. قال الزركشي: وهذا بناه الشيخ على تفسير المتكلمين للإيمان بما علم أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة، وعلى هذا العلم بكونه عالماً بالعلم أو عالما بذاته، أو كونه مرئياً أو غير مرئيّ ليس بداخل في مسمى الإيمان، وكذلك كونه في جهة أو ليس في جهة. اهـ وبه يتأيد ما قدمته

---

(١) الإعلام بقواطع الإسلام، ابن حجر الهيتمي، ص٣٥٠، المطبوع في آخر كتاب الزواجر عن اقتراف الكبائر. دار الفكر. وفي إثبات الاتصال والانفصال والألوان هل يلزمه الكفر أولا تفصيل ذكره ابن حجر في الكتاب.

(٢) الإعلام بقواطع الإسلام، ابن حجر، ص٣٥١.

في وجه تكفير المعتزلة ونحوهم[1]" اهـ.

يعني من أن المعتمد عدم تكفيرهم، فقد قال: "فإن قلت: المعتزلة تنكر الصفات السبعة أو الثمانية ولم يكفروهم. قلت: هم لا ينكرون أصلها، وإنما ينكرون زيادتها على الذات حذراً من تعدد القدماء، فيقولون: إنه تعالى عالم بذاته قادر بذاته، وهكذا. والجواب عن شبهتهم المذكورة: أن المحذور تعدد ذوات قديمة لا تعدد صفات قائمة بذات واحدة قديمة، وكذا يقال في اختلاف الأشاعرة في نحو البقاء والقدم والوجه واليدين.

وهذا إن تأملته تعلم الجواب عن قول العزّ بن عبد السلام: [العجب أن الأشعرية اختلفوا في تكفير نفاة الصفات مع اتفاقهم على كونه حياً قادرا متكلماً، فاتفقوا على كماله بذلك واختلفوا في تعليله بالصفات المذكورة، انتهى].

فمأخذ عدم تكفير المعتزلة وغيرهم الذي هو الأصحّ وإن جرى قولٌ بكفرهم عليه جماعة، بل نقل عن الأئمة الأربعة أنهم لم يسلكوا اعتقاد نقص في الذات، بل زعموا بذلك أنهم الموحدون المعظمون دون غيرهم".

ثم قال: "وميل ابن الرفعة إلى عدم التكفير، وهو كذلك، وإن لزم على هذا الاعتقاد نقصٌ، لأن لازم المذهب غير مذهب كما يأتي. ومن ثم قال الإسنوي: المجسمة ملزمون بالألوان وبالاتصال وبالانفصال مع أنا لا نكفرهم على المشهور، كما دلّ عليه كلام الشرح والروضة في الشهادات. اهـ وسيأتي جمع بين هذا وقول النووي عفا الله تعالى عنه في شرح المهذب بكفرهم[2]" اهـ.

---

(١) الإعلام، ص٣٥١.

(٢) الإعلام، ص٣٥١.

ويلحق الكفر بمن أنكر حكما فقهيا معلوما بالإجماع بحيث يكون الإجماع دليلا على كونه معلوما من الدين بالضرورة، فهذا هو الأساس لا لعين الإجماع، وذلك كما لو حرم حلالاً كالنكاح، أو أحلَّ حراماً كالخمر واللواط والزنا، وكما لو نفى ركعة من الصلوات الخمس، أو اعتقد فرضية صلاة سادسة كالخمس.

وإنما قيدنا المجمع عليه بكونه ملحقا بالمعلوم من الدين بالضرورة لما نقله ابن حجر عن النووي في الروضة بأن الصواب تقييد التكفير بالإجماع: "بما إذا جحد مجمعاً عليه يعلم من دين الإسلام ضرورة سواء أكان فيه نصّ أم لا، بخلاف ما لا يعلم كونه كذلك، بأن لم يعرفه كل المسلمين، فإن جحده لا يكون كفراً[(١)]"اهـ.

وقد تسمى هذه المسائل التي يكفرون بها بالمسائل الجليلة، لخطورتها ووضوحها ولعدم احتياجها إلى نظر عظيم ليعرف أن المخالف فيها وقع في كفر.

ثانياً: المسائل الدقيقة الخفية

وبعض المسائل خفية تحتاج لنظر دقيق، وقد يقال عليها المسائل الدقيقة: وهي ليست صريحة في أن القائل بها وقع في الكفر كالمسائل الجليلة، وقد لا يشعر هو في نفسه بأن قوله بها كفر، بخلاف مَنْ أنكرَ وجود الله تعالى، فلا يشك هو ولا غيره بأنه كفر، وذلك كالقول بالجهة في حقّ الله تعالى، وإنكار صفات المعاني، دون المعنوية، لأن إنكار المعنوية كفر جلي لما فيها من إنكار ما لا يكون الإله إلها إلا به، فلا معنى لإلهٍ جاهلٍ أو عاجزٍ، أو مُوجَبٍ غيرِ قادر

---

(١) انظر: الإعلام: ص٣٥٣.

على الاختيار، وكذلك نحو إضافة الأفعال الاختيارية إلى الحيوانات على سبيل الاستقلال، وإثبات تشبيه وذلك كما وقع لبعض الصوفية الذين يعتقدون أن الله تعالى نورٌ، أو ما وقع لبعض المجسِّمَةِ الذين اعتَقَدُوا الجارِحِةَ للهِ تعالى، ومِثْلُ ذلك ما لو نَفَى صفةً من صفات الكمال على طريق التأويل غيرَ قاصد لنفيها، وعلى سبيل الاجتهاد المخطئ المفضي إلى الهوى والبدعة. قال السنوسي: "فهذا النوع مما اختلف السلف والخلف في تكفير قائله ومعتَقِدِه[1]" اهـ.

ومحل الاختلاف في قولٍ يلزم عنه النقص أو الكفر لزوماً خفياً لم يشعر به قائله، وهذا هو الضابط الذي ذكره السنوسي في شرح المقدمات[2] وذكره غيره منهم ابن حجر الهيتمي كما مرَّ.

وقال القاضي عياض في الشفا: "فَأَمَّا مَنْ أَثْبَتَ الْوَصْفَ، وَنَفَى الصِّفَةَ فَقَالَ: أَقُولُ عَالِمٌ، وَلَكِنْ لَا عِلْمَ لَهُ، وَمُتَكَلِّمٌ، وَلَكِنْ لَا كَلَامَ لَهُ. وَهَكَذَا فِي سَائِرِ الصِّفَاتِ عَلَى مَذْهَبِ الْمُعْتَزِلَةِ: فَمَنْ قَالَ بِالْمَآلِ لِمَا يُؤَدِّيهِ إِلَيْهِ قَوْلُهُ، وَيَسُوقُهُ إِلَيْهِ مَذْهَبُهُ كَفَّرَهُ، لِأَنَّهُ إِذَا نَفَى الْعِلْمَ انْتَفَى وَصْفُ عَالِمٍ، إِذْ لَا يُوصَفُ بِعَالِمٍ إِلَّا مَنْ لَهُ عِلْمٌ فَكَأَنَّهُمْ صَرَّحُوا عِنْدَهُ بِمَا أَدَّى إِلَيْهِ قَوْلُهُمْ. وَهَكَذَا عِنْدَ هَذَا سَائِرُ فِرَقِ أَهْلِ التَّأْوِيلِ مِنَ الْمُشَبِّهَةِ وَالْقَدَرِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ.

وَمَنْ لَمْ يَرَ أَخْذَهُمْ بِمَآلِ قَوْلِهِمْ، وَلَا أَلْزَمَهُمْ مُوجِبَ مَذْهَبِهِمْ، لَمْ يَرَ إِكْفَارَهُمْ، قَالَ: لِأَنَّهُمْ إِذَا وُقِفُوا عَلَى هَذَا قَالُوا: لَا نَقُولُ لَيْسَ بِعَالِمٍ، وَنَحْنُ نَنْتَفِي مِنَ الْقَوْلِ بِالْمَآلِ الَّذِي أَلْزَمْتُوهُ لَنَا، وَنَعْتَقِدُ نَحْنُ وَأَنْتُمْ أَنَّهُ كُفْرٌ، بَلْ نَقُولُ: إِنَّ قَوْلَنَا لَا يَئُولُ إِلَيْهِ عَلَى مَا أَصَّلْنَاهُ.

---

(١) شرح المقدمات، ص١٠١.

(٢) انظر شرح المقدمات للسنوسي، ص١٠٠.

فَعَلَى هَذَيْنِ الْمَأْخَذَيْنِ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي إِكْفَارِ أَهْلِ التَّأْوِيلِ، وَإِذَا فَهِمْتَهُ اتَّضَحَ لَكَ الْمُوجِبُ لِاخْتِلَافِ النَّاسِ فِي ذَلِكَ.

وَالصَّوَابُ تَرْكُ إِكْفَارِهِمْ وَالْإِعْرَاضُ عَنِ الْحَتْمِ عَلَيْهِمْ بِالْخُسْرَانِ وَإِجْرَاءِ حُكْمِ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِمْ فِي قِصَاصِهِمْ وَوِرَاثَاتِهِمْ وَمُنَاكَحَاتِهِمْ وَدِيَاتِهِمْ وَالصَّلَاةِ عَلَيْهِمْ وَدَفْنِهِمْ فِي مَقَابِرِ الْمُسْلِمِينَ، وَسَائِرِ مُعَامَلَاتِهِمْ، لَكِنَّهُمْ يُغَلَّظُ عَلَيْهِمْ بِوَجِيعِ الْأَدَبِ وَشَدِيدِ الزَّجْرِ وَالْهَجْرِ، حَتَّى يَرْجِعُوا عَنْ بِدْعَتِهِمْ.

وَهَذِهِ كَانَتْ سِيرَةَ الصَّدْرِ الْأَوَّلِ فِيهِمْ، فَقَدْ كَانَ نَشَأَ عَلَى زَمَانِ الصَّحَابَةِ وَبَعْدَهُمْ فِي التَّابِعِينَ مَنْ قَالَ بِهَذِهِ الْأَقْوَالِ مِنَ الْقَدَرِ وَرَأْيِ الْخَوَارِجِ وَالِاعْتِزَالِ، فَمَا أَزَاحُوا لَهُمْ قَبْرًا، وَلَا قَطَعُوا لِأَحَدٍ مِنْهُمْ مِيرَاثًا، لَكِنَّهُمْ هَجَرُوهُمْ وَأَدَّبُوهُمْ بِالضَّرْبِ وَالنَّفْيِ وَالْقَتْلِ عَلَى قَدْرِ أَحْوَالِهِمْ، لِأَنَّهُمْ فُسَّاقٌ ضُلَّالٌ عُصَاةٌ أَصْحَابُ كَبَائِرَ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ، وَأَهْلِ السُّنَّةِ مِمَّنْ لَمْ يَقُلْ بِكُفْرِهِمْ مِنْهُمْ خِلَافًا لِمَنْ رَأَى غَيْرَ ذَلِكَ. وَاللَّهُ الْمُوَفِّقُ لِلصَّوَابِ.

قَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَمَّا مَسَائِلُ الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ وَالرُّؤْيَةِ وَالْمَخْلُوقِ وَخَلْقِ الْأَفْعَالِ وَبَقَاءِ الْأَعْرَاضِ وَالتَّوَلُّدِ وَشِبْهِهَا مِنَ الدَّقَائِقِ فَالْمَنْعُ فِي إِكْفَارِ الْمُتَأَوِّلِينَ فِيهَا أَوْضَحُ، إِذْ لَيْسَ فِي الْجَهْلِ بِشَيْءٍ مِنْهَا جَهْلٌ بِاللَّهِ تَعَالَى، وَلَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى إِكْفَارِ مَنْ جَهِلَ شَيْئًا مِنْهَا" اهـ.

وقد ذكر القاضي عياض في الشفا أن السلف والخلف اختلفوا في إكفار المتأولين، وهم الذين قالوا قولا، يستلزم كفرا، ولكنهم لا يقولون بما يستلزمه ذلك القول، قال عياض: "قَدْ ذَكَرْنَا مَذَاهِبَ السَّلَفِ فِي إِكْفَارِ أَهْلِ الْبِدَعِ وَالْأَهْوَاءِ الْمُتَأَوِّلِينَ: مِمَّنْ قَالَ قَوْلًا يُؤَدِّيهِ مَسَاقُهُ إِلَى كُفْرٍ هُوَ إِذَا وُقِفَ عَلَيْهِ لَا يَقُولُ بِمَا يُؤَدِّيهِ قَوْلُهُ إِلَيْهِ"اهـ، فهذا هو المفهوم من المتأول المختلف في كفره، بخلاف المتأول الذي لا يفضي قوله إلى كفر أصلا، فهذا أولى بأن لا يحصل

اختلاف في تكفيره.

ثم شرع في بيان أقوال الناس في هذا البحث فقال: "وَعَلَى اخْتِلَافِهِمُ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ وَالْمُتَكَلِّمُونَ فِي ذَلِكَ، فَمِنْهُمْ مَنْ صَوَّبَ التَّكْفِيرَ الَّذِي قَالَ بِهِ الْجُمْهُورُ مِنَ السَّلَفِ، وَمِنْهُمْ مَنْ أَبَاهُ وَلَمْ يَرَ إِخْرَاجَهُمْ مِنْ سَوَادِ الْمُؤْمِنِينَ، وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ، وَقَالُوا: هُمْ فُسَّاقٌ عُصَاةٌ ضُلَّالٌ، وَنُوَرِّثُهُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَنَحْكُمُ لَهُمْ بِأَحْكَامِهِمْ، وَلِهَذَا قَالَ سُحْنُونٌ: لَا إِعَادَةَ عَلَى مَنْ صَلَّى خَلْفَهُمْ، قَالَ: وَهُوَ قَوْلُ جَمِيعِ أَصْحَابِ مَالِكٍ، الْمُغَيَّرَةِ وَابْنِ كِنَانَةَ وَأَشْهَبَ، قَالَ: لِأَنَّهُ مُسْلِمٌ، وَذَنْبُهُ لَمْ يُخْرِجْهُ مِنَ الْإِسْلَامِ.

وَاضْطَرَبَ آخَرُونَ فِي ذَلِكَ، وَوَقَفُوا عَلَى الْقَوْلِ بِالتَّكْفِيرِ أَوْ ضِدِّهِ. وَاخْتِلَافُ قَوْلَيْ مَالِكٍ فِي ذَلِكَ، وَتَوَقُّفُهُ عَنْ إِعَادَةِ الصَّلَاةِ خَلْفَهُمْ مِنْهُ، وَإِلَى نَحْوٍ مِنْ هَذَا ذَهَبَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ إِمَامُ أَهْلِ التَّحْقِيقِ، وَالْحَقِّ، وَقَالَ: إِنَّهَا مِنَ الْمُعْوِصَاتِ، إِذِ الْقَوْمُ لَمْ يُصَرِّحُوا بِالْكُفْرِ، وَإِنَّمَا قَالُوا قَوْلًا يُؤَدِّي إِلَيْهِ.

وَاضْطَرَبَ قَوْلُهُ فِي الْمَسْأَلَةِ عَلَى نَحْوِ اضْطِرَابِ قَوْلِ إِمَامِهِ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ حَتَّى قَالَ فِي بَعْضِ كَلَامِهِ: إِنَّهُمْ عَلَى رَأْيِ مَنْ كَفَّرَهُمْ بِالتَّأْوِيلِ لَا تَحِلُّ مُنَاكَحَتُهُمْ، وَلَا أَكْلُ ذَبَائِحِهِمْ، وَلَا الصَّلَاةُ عَلَى مَيِّتِهِمْ.

وَيُخْتَلَفُ فِي مُوَارَثَتِهِمْ عَلَى الْخِلَافِ فِي مِيرَاثِ الْمُرْتَدِّ.

وَقَالَ أَيْضًا: نُوَرِّثُ مَيِّتَهُمْ وَرَثَتَهُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَلَا نُوَرِّثُهُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَكْثَرُ مَيْلِهِ إِلَى تَرْكِ التَّكْفِيرِ بِالْمَآلِ.

وَكَذَلِكَ اضْطَرَبَ فِيهِ قَوْلُ شَيْخِهِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ[١]، وَأَكْثَرُ قَوْلِهِ تَرْكُ

---

(١) هذا يدلُّ على اختلاف قول الأشعري في حكم المتأولين، وأن أكثر أقواله في عدم إكفارهم، كما استقر عليه جماهير المسلمين.

التَّكْفِيرِ، وَأَنَّ الْكُفْرَ خَصْلَةٌ وَاحِدَةٌ، وَهُوَ الْجَهْلُ بِوُجُودِ الْبَارِي تَعَالَى.

وَقَالَ مَرَّةً: مَنِ اعْتَقَدَ أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ أَوِ الْمَسِيحُ أَوْ بَعْضُ مَنْ يَلْقَاهُ فِي الطُّرُقِ، فَلَيْسَ بِعَارِفٍ بِهِ، وَهُوَ كَافِرٌ.

وَلِمِثْلِ هَذَا ذَهَبَ أَبُو الْمَعَالِي رَحِمَهُ اللَّهُ فِي أَجْوِبَتِهِ لِأَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدِ الْحَقِّ، وَكَانَ سَأَلَهُ عَنِ الْمَسْأَلَةِ، وَاعْتَذَرَ لَهُ بِأَنَّ الْغَلَطَ فِيهَا يَصْعُبُ، لِأَنَّ إِدْخَالَ كَافِرٍ فِي الْمِلَّةِ، أَوْ إِخْرَاجَ مُسْلِمٍ عَنْهَا عَظِيمٌ فِي الدِّينِ.

وَقَالَ غَيْرُهُمَا مِنَ الْمُحَقِّقِينَ: الَّذِي يَجِبُ الِاحْتِرَازُ مِنَ التَّكْفِيرِ فِي أَهْلِ التَّأْوِيلِ، فَإِنَّ اسْتِبَاحَةَ دِمَاءِ الْمُصَلِّينَ الْمُوَحِّدِينَ خَطَأٌ، وَالْخَطَأُ فِي تَرْكِ أَلْفِ كَافِرٍ أَهْوَنُ مِنَ الْخَطَإِ فِي سَفْكِ مِحْجَمَةٍ مِنْ دَمِ مُسْلِمٍ وَاحِدٍ.

وَقَدْ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَإِذَا قَالُوهَا يَعْنِي الشَّهَادَةَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ، وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ.

فَالْعِصْمَةُ مَقْطُوعٌ بِهَا مَعَ الشَّهَادَةِ، وَلَا تَرْتَفِعُ وَيُسْتَبَاحُ خِلَافُهَا إِلَّا بِقَاطِعٍ، وَلَا قَاطِعَ مِنْ شَرْعٍ وَلَا قِيَاسٍ عَلَيْهِ. وَأَلْفَاظُ الْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةُ فِي الْبَابِ مُعَرَّضَةٌ لِلتَّأْوِيلِ، فَمَا جَاءَ مِنْهَا فِي التَّصْرِيحِ بِكُفْرِ الْقَدَرِيَّةِ، وَقَوْلُهُ: لَا سَهْمَ لَهُمْ فِي الْإِسْلَامِ، وَتَسْمِيَتُهُ الرَّافِضَةَ بِالشِّرْكِ، وَإِطْلَاقُ اللَّعْنَةِ عَلَيْهِمْ، وَكَذَلِكَ فِي الْخَوَارِجِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ، فَقَدْ يَحْتَجُّ بِهَا مَنْ يَقُولُ بِالتَّكْفِيرِ، وَقَدْ يُجِيبُ الْآخَرُ عَنْهَا بِأَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ مِثْلُ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ فِي غَيْرِ الْكَفَرَةِ عَلَى طَرِيقِ التَّغْلِيظِ، وَكُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ، وَإِشْرَاكٌ دُونَ إِشْرَاكٍ.

وَقَدْ وَرَدَ مِثْلُهُ فِي الرِّيَاءِ وَعُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَالزَّوْجِ وَالزُّورِ وَغَيْرِ مَعْصِيَةٍ.

وَإِذَا كَانَ مُحْتَمِلًا لِلْأَمْرَيْنِ فَلَا يُقْطَعُ عَلَى أَحَدِهِمَا إِلَّا بِدَلِيلٍ قَاطِعٍ" اهـ.

وقد كنت كتبت في هذا الباب بحثا منذ سنوات، اشتمل على بعض النقول

المفيدة، نورد منه هنا بعضها:

قال الإمام البيهقي في سننه الكبرى (١٠/٢٠٧): "٢٠٦٨٨؟ أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو محمد المزني قال سمعت يوسف بن موسى المروروذي سنة خمس وتسعين ومائتين يقول كنا عند أبي إبراهيم المزني بمصر جماعة من أهل خراسان وكنا نجتمع عنده بالليل فنلقي المسألة فيما بيننا ويقوم للصلاة فإذا سلم التفت إلينا فيقول أرأيتم لو قيل لكم كذا وكذا بماذا تجيبونهم ويعود إلى صلاته.

فقمنا ليلة من الليالي فتقدمت أنا وأصحاب لنا إليه فقلنا: نحن قوم من أهل خراسان وقد نشأ عندنا قوم يقولون القرآن مخلوق ولسنا ممن يخوض في الكلام ولا نستفتيك في هذه المسألة إلا لديننا ولمن عندنا لنخبرهم عنك بما تجيبنا فيه. فقال: القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال إن القرآن مخلوق فهو كافر.

قال الشيخ رحمه الله: فهذا مذهب أئمتنا رحمهم الله في هؤلاء المبتدعة الذين حرموا التوفيق وتركوا ظاهر الكتاب والسنة بآرائهم المزخرفة وتأويلاتهم المستنكرة"اهـ

أقول:

أبو محمد المزني هو محمد بن عبد الله المزني وهو من مشايخ الحاكم.

وأما يوسف بن موسى فقد قال الذهبي في تاريخ الإسلام (٢٢/٣٢٧): "يوسف بن موسى المرورذي القطان حج وحدث بالعراق عن ابن راهويه وأبي معمر القطيعي وأحمد بن صالح المصري وعنه ابن عقدة وأبو بكر الشافعي وجماعة من آخرهم أحمد بن يوسف بن خلاد وثقه الخطيب ومات سنة

ثلاث وتسعين" اهـ.

فهذا الخبر فيه نقل إطلاق التكفير على من قال إن القرآن مخلوق، عن أئمة كبار، وليس لأي واحد أن يفهم هذا الإطلاق على ما يراه دون أن يستأنس بأفهام العلماء، بل يرجع فيه إلى العلماء الأعلام الذين هم قادرون على تحقيق مراد هؤلاء المجتهدين.

فإن فهم كلام الأئمة يجب فيه الرجوع إلى أصحابهم الذين عندهم القدرة على تحقيق معانيهم، وتنقيح كلامهم.

نعم بعد أن يبلغ الواحد في العلم مرتبة فله أن يقول برأيه، إذا اطرد عنده سلامة فهمه، ولهذا ضوابط ليس هنا محل ذكرها.

ولذلك فإننا سوف نهتم بنقل كلام العلماء في هذا الباب، وإن أضفنا إليه شيئاً من توضيح أو تبيين، فندعو الله تعالى أن نكون مصيبين، وغالبا ما لن نضيف إلا ما رأيناه عند أكثر من عالم معتمد في قوله وفهمه، ولن نتسرع في فهم أو رأي، دفعا للهوى عن النفس، والتزاما بالطريق الأَسَدِّ.

فهل إطلاق الكفر هنا لا يراد به إلا الكفر المخرج عن الملة، المستلزم للحكم على من كفرته بأنه خالد في النار، وما التفصيل في القول بأن القرآن مخلوق، هل المراد به أن من نفى صفة الكلام يكفر كفرا مخلدا له في النار في الآخرة، أو أنه يتلبس بالبدعة التي يطلق عليها العديد من العلماء اسم الكفر، بل ورد ذلك أيضا في الأحاديث النبوية والشريفة، وكلام المتقدمين.

وما المراد بأن القرآن كلام الله هل المراد به الحرف والصوت، أو الكلام النفسي القائم بالذات القديم الذي لا يتصف بالحدوث والطروء، ولا التغير، وليس مؤلفا من حرف وصوت... الخ.

هذه بعض المباحث التي يجب على من يريد البحث في هذه النصوص أن يبحثها ويحققها، ولا شك أن تحرير ذلك يستوجب علما كبيراً، لا يقوم به إلا الأعلام من العلماء، ولذلك فإن علينا الالتزام بأفهامهم ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، خصوصا إذا كان الفهم مطردا مع القواعد، ومنتشرا بين الأعلام، بلا استنكار.

ولذلك فلنقرأ بعناية ما قاله العلماء.

قال الإمام البيهقي في سننه الكبرى (٢٠٧/١٠) بعد نقله للخبر السابق: "وقد سمعت أبا حازم عمر بن أحمد العبدوي الحافظ يقول: سمعت زاهر بن أحمد السرخسي يقول: لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري رحمه الله في داري ببغداد دعاني، فقال: اشهد علي أني لا أكفر أحدا من أهل هذه القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد وإنما هذا اختلاف العبارات.

قال الشيخ رحمه الله: فمن ذهب إلى هذا، زعم أن هذا أيضا مذهب الشافعي رحمه الله، ألا تراه قال في كتاب أدب القاضي: ذهب الناس من تأول القرآن والأحاديث والقياس، أو من ذهب منهم إلى أمور اختلفوا فيها فتباينوا فيها تباينا شديدا، واستحل فيها بعضهم من بعض ما تطول حكايته، وكل ذلك متقادم، منه ما كان في عهد السلف وبعدهم إلى اليوم، فلم نعلم أحدا من سلف هذه الأمة يقتدى به ولا من التابعين بعدهم ردَّ شهادة أحد بتأويل، وإن خطأه وضلله، ثم ساق الكلام إلى أن قال: وشهادة من يرى الكذب شركا بالله أو معصية له يوجب عليها النار، أولى أن تطيب النفس عليها من شهادة من يخفف المأثم فيها" اهـ.

أقول: أبو حازم العبدوي، يكفي في تعديله أن الإمام البيهقي سماه حافظا.

وقال صاحب المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور (٤٠١/١):" أبو حازم العبدوي عمر بن أحمد بن إبراهيم بن عبدويه بن سدوس بن علي بن عبد الله بن عبد الله بن عبد الله بن عبيد الله بن مسعود الهذلي العبدوي أبو حازم الحافظ الإمام في صنعة الحديث الثقة الأمين كثير السماع حسن الأصول.

سمعه أبوه عن جماعة من المتقدمين مثل أبي العباس الصبغي وأبي علي الرفاء الهروي وغيرهما فلم يحدث عنهم تورعا وقال لست أذكرهم فلا أروي عنهم وحدث عمن سمع منهم بخراسان والعراق والحجاز بعد الخمسين والثلاثمائة، فروى عن والده أبي الحسن العبدوي وعن عمه أبي عبد الله وابن نجيد وابن مطر وأبي بكر الإسماعيلي وأبي الفضل بن خميرويه وأبي الحسن السراج وأبي أحمد الغطريفي وأبي الحسين الحجاجي وبشر الأسفرايني وأبي محمد الشيباني وأبي عبد الله العصمي والحسين بن أحمد الصفار وأبي حامد الور وأبي سعيد الخلالي وأبي بكر ابن قريش وأبي الحسن الكارزي الطوسي وطبقتهم.

توفي فجأة ليلة الأربعاء الثاني من شوال سنة سبع عشرة وأربعمائة وصلى عليه الإمام أبو إسحاق الإسفرايني ودفن في مقبرة عاصم جنب والده" اهـ.

وأما زاهر بن أحمد السرخسي فهو إمام في الحديث والفقه والتفسير، وهو من أصحاب الإمام أبي الحسن الأشعري ومن تلامذته الذين استفادوا منه، قال الإمام ابن عساكر في تبيين كذب المفتري:ص١٢٨:"وممن صحب الشيخ أبا الحسن ببغداد واستفاد منه من أهل خراسان الشيخ أبو علي زاهر بن أحمد السرخسي" اهـ.

وقال في العبر في خبر من غبر (٤٥/٣) فيمن توفي في سنة تسع وثمانين وثلاثمائة: "وأبو علي زاهر بن أحمد السرخسي الفقيه الشافعي أحد الأئمة في

ربيع الآخر وله ست وتسعون سنة" اهـ.

أقول: يعني أن عمره كان ثلاثا وثلاثين سنة لما توفي الإمام الأشعري إذا كانت وفاته سنة ٣٢٦هـ، وسبعا وثلاثين سنة إذا توفي الإمام سنة ٣٣٠هـ.

أقول: فهذه الكلمة ثابتة عن الإمام الأشعري، وممن حكم بثبوتها الذهبي في سير أعلام النبلاء (٨٨/١٥)، والبيهقي وابن عساكر كما سيأتي قريبا.

وقد يدل ذلك على أن الإمام الأشعري كان يقول بالتكفير ثم أشهد قبل موته أنه تراجع عن التكفير إلى التبديع، وليس بالضرورة أن يكون تراجعه في ذلك الوقت تماما، أعني قبيل وفاته، بل قد يكون قبل ذلك بمدة، ولكن لاشتهار طريقته السابقة ومعرفة الناس بها، أراد أن يؤكد أنه تراجع عنها فأشهد عليها بعض أصحابه، وربما فعل ذلك ليؤكد على هذه القاعدة التي رجع إليها.

وشهادته هذه بمنزلة تكليف هذا التلميذ -الذي صار إماما بعد ذلك كما ذكرنا- بأن يرويها عن الإمام الأشعري رضي الله عنه، وهذا ما فعله.

إذن هذه الرواية عن الإمام الأشعري تدل على ما قلناه، وهو عين ما فهمه منها الإمام البيهقي، والإمام ابن عساكر، وغيرهما من كبار العلماء كما سنوضح.

ولذلك اجتمعت كلمتهم على رواية هذين القولين، وصار هذا مشهورا، ولكن الذي يلزم معرفته أن آخر قوليه هو عدم التكفير.

ولا يستلزم هذا أن جميع أصحابه قد اختاروا ما اختاره آخرا، بل قد يبقى بعضهم على التكفير لأصحاب الأهواء، وقد يختار الجمهور منهم عدم التكفير، وهذا هو ما حصل بالضبط، ولذلك اشتهر ذكر هذين القولين في المذهب

الأشعري كما سننقله عن العلماء.

ومما يدلُّ على ذلك ما قاله الإمام أبو القاسم الأنصاري في شرح الإرشاد (٤٤٦/٣): "ثم قال الأستاذ أبو بكر: وليس لشيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله كلام في التكفير في إثباته ولا في نفيه، إلا أننا تتبعنا كتبه، فاستدللنا بألفاظه على أن مذهبه تكفير المتأولين، منها ما قال في كتاب الإيضاح في باب القدر إن قوماً دانوا بالإسلام ثم خرجوا منه خروجا ظاهراً، حيث قالوا: إن أعمال العباد ليست بتقدير الله تعالى ولا خلقه، فضاهوا المجوس، وقال في الموجز: أما أنا فأقول: من قال: القرآن مخلوق، فهو كافر، لأن الله تعالى قال خبرا عن الكفار أنهم قالوا ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ۝٢٥﴾ [المُدَّثِّر: ٢٥] ثم قال تعالى ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝٢٦﴾ [المُدَّثِّر: ٢٦] فمن قال: إن كلامه تعالى مخلوق، فقد زعم أنه مثل كلام البشر، فوجب أن يصلى سقر" اهـ.

ثم قال أبو القاسم: "وحكى القاضي أبو بكر عن أبي الحسن أنه قال في النوادر عند سؤاله نفسَه: هل يعرف اللهَ تعالى عبدٌ اعتقد أنه جسم أو المسيحُ أو بعض ما يلقاه في الطريق: إن هذا القائل غير عارف بربه، وإنه كافر به. قال القاضي: وكذلك القول عنده في وجوب ذلك على من زعمَ أن كلام الله تعالى مخلوق، وأنه لا علم له ولا قدرة له. قال: وقال في موضع آخر: إذا لم يقل القائل بأن الله تعالى جسم، ما يوجبه عليه قوله من أنه مؤلف مصوَّرٌ فإنه غالط في هذا القول، وإنه غير كافر بربه تعالى، لأنه لا يطرد قولَه بموجبه. قال: وهذا يدل من كلامه على أن كل من قال قولا يوجب عليه الكفر لا يكفر بنفس القول متى لم يقل بالذي يوجبه. وهذا القول أشبه بأصله، وما يذهب إليه في الكفر والإيمان، لأنه يقول: الإيمان خصلة واحدة، وهو العلم بأن الباري تعالى موجود، والكفر خصلة واحدة، وهو الجهل بوجوده، وإن الإنسان لا يجوز أن يؤمن بفعل

ما ليس بإيمان، وكذلك لا يجوز أن يكفر بفعل ما ليس بكفر من جميع الآراء الفاسدة، إذ ليس فيها كفريَّتُه، إلا أن يرد توقيف أو دليل قاطع أو إجماع على أن بعض هذه الأقوال أو الأفعال لا يقع إلا من كافر، فحينئذ يجب القول بأنه كافر.

وقال في أول كتاب مقالة الإسلاميين: اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء، ضلل بعضهم بعضا، وتبرأ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم، لما حدث من الاختلاف . . . كيت وكيت. فهذا تصريح منه بأنهم مسلمون جميعاً، مع اختلافهم فيما ذكر عنهم، إلا من قال قولاً وردَ التوقيف أو الإجماع بأنه لا يكون إلا من كافر، أو بما يمتنع مع القول به وجود العلم بالله تعالى، وبصدق رسله في معتقده، فيكون القائل بذلك كافراً، والله أعلم بما كان الأصوبَ عنه[1]" اهـ

وقال الإمام البيهقي في سننه الكبرى (٢٠٧/١٠):"والذي روينا عن الشافعي وغيره من الأئمة من تكفير هؤلاء المبتدعة، فإنما أرادوا به كفرا دون كفر، وهو كما قال الله عز وجل ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المَائـِدَة: ٤٤] قال ابن عباس: إنه ليس بالكفر الذي تذهبون إليه إنه ليس بكفر ينقل عن ملة ولكن كفر دون كفر.

قال الشيخ رحمه الله: فكأنهم أرادوا بتكفيرهم ما ذهبوا إليه من نفي هذه الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه وجحودهم لها بتأويل بعيد مع اعتقادهم إثبات ما أثبت الله تعالى، فعدلوا عن الظاهر بتأويل، فلم يخرجوا به عن الملة وإن كان التأويل خطأ، كما لم يخرج من أنكر إثبات المعوذتين في المصاحف كسائر

(١) شرح الإرشاد، أبي القاسم الأنصاري، (٤٤٨/٣).

السور من الملة لما ذهب إليه من الشبهة، وإن كانت عند غيره خطأ.

والذي روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله: (القدرية مجوس هذه الأمة) إنما سماهم مجوسا لمضاهاة بعض ما يذهبون إليه مذاهب المجوس في قولهم بالأصلين وهما النور والظلمة؛ يزعمون أن الخير من فعل النور وأن الشر من فعل الظلمة فصاروا ثنوية، كذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله والشر إلى غيره، والله تعالى خالق الخير والشر والأمران معا منضافان إليه خلقا وإيجادا وإلى الفاعلين لهما من عباده فعلا واكتسابا.

هذا قول أبي سليمان الخطابي رحمه الله على الخير.

وقال أبو بكر أحمد بن إسحاق الصبغي فيما أخبرنا أبو عبد الله الحافظ عنه في الدليل على أن القدرية مجوس هذه الأمة:

إن المجوس قالت خلق الله بعض هذه الأعراض دون بعض، خلق النور ولم يخلق الظلمة.

وقالت القدرية: خلق الله بعض الأعراض دون بعض، خلق صوت الرعد، ولم يخلق صوت المقدح.

وقالت المجوس: إن الله لم يخلق الجهل والنسيان.

وقالت القدرية: إن الله لم يخلق الحفظ والعلم والعمل.

وقالت المجوس إن الله لا يضل أحدا.

وقالت القدرية مثله، وقد قال الله عز وجل ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾ [الرَّعْد: ٢٧]

وقال: ﴿يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤][١].

قال الشيخ رحمه الله: وإنما سماهم مجوسا لهذه المعاني أو بعضها، وأضافهم مع ذلك إلى الأمة" اهـ.

أقول: إن الإمام البيهقي يوضح هنا أن القول الذي قال به الإمام الأشعري من عدم التكفير إنما هو عين ما كان الإمام الشافعي يقوله. وأوضح أن ما نقل عن الشافعي وعن غيره من الأئمة، فلم لا يكون مرادهم منه التكفير بمعنى كفر دون كفر، والمقصود به البدعة والتفسيق، وسنرى أن البيهقي يرجح هذا تحقيقا لقول الشافعي، فإن لم يكن المخالف في أصول المذهب كافرا، فإنه يكون مبتدعا. وتوجد هنا تفاصيل أخرى، وإن كان الخلاف في مسائل ليست بأصلية وإن اختارها أئمة المذهب فقد يكون الخلاف لا يستلزم التبديع أصلا، كما هو النزاع بين الأصحاب في بعض المسائل المعلومة.

---

(١) قال تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [هود: ٣٤].

مسألة

بيان راي العنبري والجاحظ في تصويب المجتهدين

أشار الغزالي لمذهبهم فقال: "وقد ذهب بِشْرٌ المَرِيسِيُّ إلى إلحاق الفروع بالأصول، وقال: فيها حقٌّ واحدٌ متعين، والمخطئ آثمٌ"[١].

وقد ذهب الجاحظ والعنبريّ إلى إلحاق الأصول بالفروع، وقال العَنْبَرِيُّ: كلُّ مجتهد في الأصول أيضا مصيب، وليس فيها حقٌّ متعين[٢].

---

(١) وهذا المذهب قريب مما ذهب إليه بعض الحشوية في هذا الزمان ممن انتسبوا زوراً للسلف وأهل الحديث جملة، وإنما هم أتباع حشوية أهل الحديث والمجسمة المتقدمين ومَنْ أَسَّسَ مذهبهم من المتوسطين، ومن جعل لهم دولةً من المتأخرين، وهم الذين صاروا يبدعون كل من خالفهم في الفروع حتى لو كانوا من أئمة المذاهب، ذاهبين إلى أن كل ما ظهر لهم قطعيٌّ، ومن خالفهم مبتدع أثيم، يجب محاربته ودعوة الناس إلى معاندته والتبري منه. وأحدثوا في عصرنا مصائب عظيمة في الفقه والفكر والحياة الاجتماعية، وأنبتوا النابتة الجدد من المتعصبين الخوارج على المجتمع والدين الحق قبل أن يكونوا خارجين على حكام بلدان العصر. وأوهموا كثيرا من الناشئة أنهم المبينون لحقيقة الإسلام، وتبعهم على ذلك كثير من الأغرار. واستغل حراكهم طوائف من الملاحدة والعلمانيين والزنادقة، فأوغلوا في القدح في التعاليم الصحيحة من الدين، وتوسلوا بما أحدثه أولئك المنحرفون ليطعنوا فيما صحَّ من النقل والفهم الصحيح المبني على قواعد راسخة. فاشترك الطرفان في صرف الناس عن الفهم الصحيح للدين، وتحالفوا جميعا على أهل الحق من علماء الأصول والفروع.

(٢) لو صحّ هذا القول عن العنبري، لكان عين الزندقة، ولو كان يقول بأنه من الصعب تعيين الحق بالنسبة لنا، لكان كلامه قريباً يمكن تسليمه ولو في بعض المسائل، ولكنه يقول إن الحق في نفسه -لو صح النقل عنه- غير متعين، وهذا يساوي أنه لا حقَّ في نفس =

وقال الجاحظ: فيها حقٌّ متعين، لكن المخطئ فيها معذور غير آثم، كما في الفروع[1]".

قال القاضي عياض في كتاب الشفا ص٥٨٥: "وَذَهَبَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ الْعَنْبَرِيُّ إِلَى تَصْوِيبِ أَقْوَالِ الْمُجْتَهِدِينَ فِي أُصُولِ الدِّينِ فِيمَا كَانَ عُرْضَةً لِلتَّأْوِيلِ، وَفَارَقَ فِي ذَلِكَ فِرَقَ الْأُمَّةِ ، إِذْ أَجْمَعُوا سِوَاهُ عَلَى أَنَّ الْحَقَّ فِي أُصُولِ الدِّينِ فِي وَاحِدٍ ، وَالْمُخْطِئُ فِيهِ آثِمٌ عَاصٍ فَاسِقٌ . وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي تَكْفِيرِهِ .

وَقَدْ حَكَى الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ الْبَاقِلَّانِيُّ مِثْلَ قَوْلِ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ دَاوُدَ الْأَصْبَهَانِيِّ .

وَقَالَ : وَحَكَى قَوْمٌ عَنْهُمَا أَنَّهُمَا قَالَا ذَلِكَ فِي كُلِّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مِنْ حَالِهِ اسْتِفْرَاغَ الْوُسْعِ فِي طَلَبِ الْحَقِّ مِنْ أَهْلِ مِلَّتِنَا أَوْ مِنْ غَيْرِهِمْ .

الأمر، وهو خروج عن العقل فضلاً عن الشرع. وقد تسلم بعض زنادقة العصر ممن ينتسب للفكر الليبرالي ويوهم السذج أنه أهل للنظر في الفكر الإسلامي وعلومه، كلمتَه هذه -أو ما نُسِبَ إليه من مذهب- ليحتجوا به في وجه من خالفهم من أهل الحق، وقالوا لهم: ها هو بعض المتقدمين قال بأنه لا حقّ، فلم تدعون أنتم بأنكم تمتلكون الحقّ، أوليس ذلك غرورا منكم!

وكأن مجرد وجود سابق لهم -كائنا من كان دليلٌ- على سلامة ما يزعمون! وهم أول من يدعون الخلق إلى الخروج من الصناديق القديمة! وترك الفهم التراثي البالي بزعمهم!

(١) قول الجاحظ لو كان على إطلاقه لكان فيه علل تمنع المنصف من الأخذ به، سنشير إليها لاحقاً، ولكن لو كان ذلك في بعضها، كأن يقول إن المخطئ في المسائل النظرية معذور أن بذلك ما يستطيعه من جهد في طلب الحق، فلم يصل. فهذا القول قد يقبل منه على ما أشار إليه البيضاوي في بعض تصانيفه، وإن اعترض عليه من اعترض.

انظر في هذا النصّ وما قبله: المستصفى (٣٥٩/٢)، ولا بد من أن نتنبه إلى أن تبيينه لمذهبي العنبري والجاحظ ربما يحتاج إلى نظر، ربما نتكلم عليه لاحقاً.

وَقَالَ نَحْوَ هَذَا الْقَوْلِ الْجَاحِظُ وَثُمَامَةُ، فِي أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْعَامَّةِ وَالنِّسَاءِ وَالْبُلْهِ، وَمُقَلِّدَةِ النَّصَارَى وَالْيَهُودِ وَغَيْرِهِمْ لَا حُجَّةَ لِلَّهِ عَلَيْهِمْ ، إِذْ لَمْ تَكُنْ لَهُمْ طِبَاعٌ يُمْكِنُ مَعَهَا الِاسْتِدْلَالُ" اهـ.

فالقاضي عياض يقرر ههنا وجهين نقل بهما العلماء مذهبي عمرو بن بحر أبي عثمان المعتزلي الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، وعبيد الله بن الحسن القاضي العنبري (ت ١٨٦هـ):

الأول: أن هذا مقصور على المجتهدين في يقبل التأويل من أهل هذه الملة.

الثاني: أن هذا قول عامٌّ في جميع المجتهدين من أهل ملتنا أو من غيرهم.

وعلى كل حال فهذا القول باطل، لأن النقيضين لا يقبلان الاجتماع، والحكم بأنهما صواب أي مطابقان لنفس الأمر باطل جملة وتفصيلا، والوجه الوحيد لرفع التناقض وهذه السخافة عن قوليهما هو حمله التصويب المذكور فيه على الثواب، أي مآل التصويب، بناء على أن هؤلاء المجتهدين بذلوا غاية الجهد ولم يعد في وسعهم بذل شيء للنظر، والبحث عن الحق، ولم يعثروا إلا على ما عثروا عليه مما يخالف أصول هذه الملة. وهذا التأويل وإن رفع التناقض عن القول، لكنه لا يستلزم قبولهما، لأنه قد لا يسلم أن من بذل جهده في النظر والبحث على وجهه أنه لا يصل إلى الحقّ إما عادة أو عقلاً.

وهذا ما جرى عليه صاحب التحصيل فقد قال: "قال الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري، كل مجتهد في الأصول مصيب لا بمعنى مطابقة الاعتقاد بل بمعنى نفي الإثم والخروج عن عهدة التكليف"اهـ.

ثم ردَّ على هذا فقال: " وأنكره الباقون لوجوه:

أ - أنَّه تعالى نصب على هذه المطالب أدلةً قاطعةً، ومكَّن العقلاء من معرفتها فلا يخرجون عن العهدة إلَّا بالعلم.

ب - أنا نعلم قطعًا أنَّه عليه السلام أمر الكفار بالإيمان به وذمهم على إصرارهم على عقائدهم وقاتلهم، وكان يكشف عن مؤتزرهم ويقتل من بلغ منهم مع القطع بأن العارف المعاند فيهم نادرٌ جدًّا.

ب - ما في الكتاب والسنة من ذم الكفار"اهـ.

قال السمرقندي في ميزان الأصول: "فأما المجتهد في المسائل العقلية، فيخطئ ويصيب، بلا خلاف بين العقلاء، إلا ما حكي عن أبي الحسين العنبري من المعتزلة أنه قال: كل مجتهد مصيب في العقلي والشرعي. وهو قول مهجور رده عليه إخوانه وكل عاقل، لأنه يفضي إلى أن الدهري مصيب، والثنوي مصيب، وكذا اليهود والنصارى ونحو ذلك. وهذا مما لا يخفي فساده على العوام، فضلا عن العلماء".

وقال صفي الدين الهندي في نهاية الأصول في دراية الأصول: "فإن أرادا بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد خرجا عن غريزة العقل، وانخرطا في سلك: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

وإن أرادا به نفي الحرج والإثم، والخروج عن عهدة التكليف، فهذا وإن كان معقولاً غير مخالف لقضية العقل لكنه خروج عن المنقول، ومخالف للأدلة النقلية. ومعنى كونه مصيبًا هو أنه مصيب بما كلف [به]، مما هو داخل تحت وسعه وقدرته وهو بذل جهده ووسعه في النظر والاجتهاد" اهـ.

وقد ذكر الأرموي في التحصيل مناقشة لقول الجمهور مع الجواب، قال (٢٨٩/٢): "فإن قيل: لا نسلم نصب القاطع وتمكين العقلاء من معرفته، فإن من

نظر في أدلة المخالفين وأنصف لهم لم يجد فيها قاطعًا. ثم إنما أمروا بالظن الغالب، فإن العلم إنما يحصل من تركيب مقدمات ضرورية تركيبًا ضروري الصحة. وأنه لا يحصل إلَّا لآحاد الناس. فتكليف الكل به حرج تام. ولأنا نعلم ضرورة أن الصحابة ما عرفوا هذه الأدلة والدقائق.

والجواب عن شبهات الفلاسفة مع صحة إيمانهم[1].

ثم لا نسلم أن المخطئ فيهم آثم، ولا يمكن دعوى الإجماع فيه، لأنه مختلف فيه.

وإنما قتل عليه السلام الكفارَ لإصرارهم على ترك التعلم بعد مبالغته في الإرشاد إلى الحق.

وما ورد من ذم الكفار. فالكفر هو الستر وإنما يتحقق الستر من المعاند دون العاجز عن الوصول إلى الحق بعد البحث التام.

ثم كونه تعالى رؤوفًا رحيمًا ينفي التشديد المذكور ويؤيده استقراء أحكام الشرع.

والجواب: أن الجمهور ادعوا الإجماع على مذهبهم قبل حدوث هذا الخلاف"اهـ.

رأي الإمام الغزالي في فيصل التفرقة:

قال القاضي عياض في الشفا بعد أن بين مذهب كل من العنبري والجاحظ: "وَقَدْ نَحَا الْغَزَالِيُّ مِنْ هَذَا الْمَنْحَى فِي كِتَابِ التَّفْرِقَةِ، وَقَائِلُ هَذَا كُلِّهِ كَافِرٌ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى كُفْرِ مَنْ لَمْ يُكَفِّرْ أَحَدًا مِنَ النَّصَارَى وَالْيَهُودِ ، وَكُلَّ مَنْ فَارَقَ دِينَ الْمُسْلِمِينَ أَوْ وَقَفَ فِي تَكْفِيرِهِمْ أَوْ شَكَّ" اهـ وعلق عليه الإمام

(١) أي مع الحكم بصحة إيمان عامة الناس مع عدم معرفتهم لذلك كله.

السنوسي كما في شرح المقدمات فقال: "قلت والذي أظنه أن الغزالي رحمه الله تعالى إنما ذكر في التفرقة العذر في حق من بعدت بلاده من بلاد المسلمين، ولم تصله دعوة النبي صلى الله عليه وسلم أصلا، أو وصله على غير وجهها، من النساء والبله ونحوهم، وأما من قربت بلاده من بلاد المسلمين ووصلته دعوة النبي صلى الله عليه وسلم على وجهها، وأمكنته معرفتها من المسلمين، فالغزالي يوافق على كفره، وأنه لا عذر له في الآخرة، وعلى هذا فالغزالي، رضي الله عنه بعيد من أقوال أولئك المبتدعة المخالفين لإجماع أهل الحق، والله تعالى أعلم" اهـ.

قد أصاب السنوسي في تقرير مذهب الغزالي وفي انتقاده لما ذكره القاضي عياض رحمه الله تعالى. ولنذكر شيئا من أقوال الغزالي في فيصل التفرقة ما يدلّ على ما قلناه.

قال الغزالي في ص٢٥: "لعلك تشتهي أن تعرف حد الكفر، بعد أن تتناقض عليك حدود أصناف المقلدين.

فاعلم: أن شرح ذلك طويل، ومدركه غامض، ولكني أعطيك علامة صحيحة فتطردها وتعكسها، لتتخذ مطمح نظرك، وترعوي بسببها عن تكفير الفرق، وتطويل اللسان في أهل الإسلام، وإن اختلفت طرقهم ما داموا متمسكين بقول: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، صادقين بها، غير مناقضين لها.

فأقول:

الكفر: هو تكذيب الرسول، عليه الصلاة والسلام، في شيء مما جاء به.

والإيمان: تصديقه في جميع مّا جاء به.

فاليهودي والنصراني: كافران؛ لتكذيبهما للرسول عليه الصلاة والسلام.

والبرهمي: كافر بالطريق الأولى؛ لأنه أنكر مع رسولنا سائر المرسلين.

والدهري: كافر بالطريق الأولى، لأنه أنكر مع رسولنا المرسل، سائر الرسل.

وهذا لأن الكفر حكم شرعي: كالرق والحرية مثلاً، إذ معناه إباحة الدم والحكم بالخلود في النار.

ومدركه شرعي، فيدرك: إما بنص، وإما بقياس على منصوص: وقد وردت النصوص في اليهود والنصارى، والتحق بهم بالطريق الأولى البراهمة، والثنوية، والزنادقة، والدهرية.

وكلهم مشركون مكذبون للرسل. فكل كافر مكذب للرسل. وكل مكذب للرسل فهو كافر. فهذه هي العلامة المطردة المنعكسة" اهـ.

وهذا نصٌّ صريح من الغزالي في أن من خالف الملة الإسلامية فهو كافر، وأنه لا يقول بتصويب المجتهدين من الملل الأخرى كما يوهم قولا العنبري والجاحظ.

ثم إنه رحمه الله ذكر قانون ما يكفر وما لا يكفر فقال ص٦١: "أما القانون: فهو أن تعلم أن النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد. وقسم يتعلق بالفروع.

وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر. وما عداه فروع. واعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلاً، إلا في مسألة واحدة. وهي أن ينكر أصلاً دينياً علم من الرسول صلى الله عليه وسلم بالتواتر.

لكن في بعضها تخطئة، كما في الفقهيات.

وفي بعضها تبديع، كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة.

واعلم أن الخطأ في الإمامة، وتعيينها وشروطها، وما يتعلق به، لا يوجب شيء منه تكفيراً.

فقد أنكر ابن كيسان أصل وجوب الإمامة، ولا يلزم تكفيره.

ولا يلتفت إلى قوم يعظمون أمر الإمامة، ويجعلون الإيمان بالإمام مقروناً بالإيمان بالله ورسوله.

ولا إلى خصومهم المكفرين لهم بمجرد مذهبهم في الإمامة" اهـ.

وكل هذا الكلام صريح في أن الغزالي لا يخالف ما صرح به أعلام أهل السنة والجماعة، وأنه ماشٍ على قواعدهم، وأما ما أشار إليه السنوسي من أن الغزالي تكلم في بعض كلامه على من لم تبلغه الدعوة كاملة أو على غير وجهها، فهو صحيح أيضا، وهاكم كلام الغزالي في هذا المقام كما تجده في ص٨٤: "وأنا أقول: إن الرحمة تشمل كثيراً من الأمم السالفة، وإن كان أكثرهم يعرضون على النار إما عرضة خفيفة، حتى في لحظة، أو في ساعة، وإما في مدة، حتى يطلق عليهم اسم بعث النار، بل أقول: إن أكثر نصارى الروم والترك في هذا الزمان تشملهم الرحمة إن شاء الله تعالى: أعني الذين هم في أقاصي الروم والترك، ولم تبلغهم الدعوة، فإنهم ثلاثة أصناف:

صنف: لم يبلغهم اسم محمد صلى الله عليه وسلم أصلاً، فهم معذورون.

وصنف: بلغهم اسمه ونعته، وما ظهر عليه من المعجزات، وهم المجاورون لبلاد الإسلام، والمخالطون لهم، وهم الكفار الملحدون.

وصنف: ثالث بين الدرجتين، بلغهم اسم محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يبلغهم نعته وصفته، بل سمعوا أيضاً منذ الصبا أن كذاباً ملبساً اسمه محمد ادعى النبوة، كما سمع صبياننا أن كذاباً يقال له المقفع، ادعى أن الله بعثه وتحدى بالنبوة كاذباً فهؤلاء عندي في معنى الصنف الأول، فإنهم مع أنهم سمعوا اسمه، سمعوا ضد أوصافه، وهذا لا يحرك داعية النظر في الطلب" اهـ.

وكلامه هذا متوافق مع قواعد أهل السنة كما لا يخفى على المطلع. فلا يصح بعدما أوردنا هذه الشواهد الكفية من الكلام الغزالي أن يضمه بعض الباحثين لمذهب العنبري أو الجاحظ، والله أعلم.

وبذكر هذه المسائل المهمة، نكون قد مهدنا لبيان أحكام أنواع الشرك، ونكون قد أوردنا ما لا بدَّ منه في هذه المرتبة، وما يناسب ما نحن فيه، ليتبين للقارئ أصول هذه المسألة وقسما مهما من تفاصيلها، ليقرب عليه إدراك وجه الأحكام التي سيبينها السنوسي بعد ذلك لكل قسم من أقسام الشرك المذكورة. والله الموفق.

حكم الأنواع الأربعة الأُوَل
من أنواع الشرك

قال السنوسي: (وحكم الأربعة الأُوَل: الكفر بإجماع).

المراد بالأربعة الأُوَل:

-كفر الاستقلال.

-كفر التبعيض.

-كفر التقريب.

-كفر التقليد.

قال السنوسي: لم يجعل الشرع التأويل ولا التقليد في الكفر الصريح عذرا لصاحبه، لإمكان معرفة الخطأ بأدنى نظرٍ، وإنما اختلفوا فيمن قال قولا يلزم عنه النقص أو الكفر لزوما خفيا لم يشعر به قائله، كالقول بالجهة" اهـ.

ومنه يفهم أن كل هذه الأقسام يكفر من يقع فيه، ولا يعذر صاحبها بجهل ولا باجتهاد ما دامت قد قامت عليه الحجة، أما على مذهب الأشاعرة فببلوغ الشريعة له على وجهه، وأما على مذهب الماتريدية فبما تقرر لديهم من كفاية العقل لإدراك وجود الله تعالى بعض صفاته المعنوية والسلبية، ولا يعذر من لم يحقق ذلك(١).

قال السرقسطي: "وكذا الإجماع أيضا على كفر من لم يكفر أحدا من

(١) وقد بينت تفاصيل ذلك في بعض الحواشي على شرح صغرى الصغرى، وعلى شرح مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية.

النصارى واليهود وكل من فارق دين المسلمين أو توقف في تكفيرهم، أو شكَّ، قال القاضي أبو بكر الباقلاني: لأن التوقف والشك لا يجوز مع الإجماع على كفرهم، فمن توقف في ذلك فقد كذب النصّ والتوقف والشك فيه لا يقع إلا من كافر[1]" اهـ.

(١) المواهب اللدنية، ص٣١.

حكم النوع السادس
من أنواع الشرك

قال الإمام السنوسي: (وحكم السادس المعصية من غير كفر بالإجماع)

أقول:

النوع السادس هو: "شرك الأغراض، وهو يعني أن يعمل عملاً من الأعمال الصالحات بنية الوصول به إلى غرض دنيوي، فهو رياء محرم، سواء طلب ذلك الغرض من الخلق أو من مولانا جل وعلا، إلا أن يطلب ذلك الغرض الدنيوي ليستعين به على طاعته تبارك وتعالى، فلا يكون ذلك رياء حينئذ، وعلى هذا يحمل ما ورد في بعض الطاعات أنها سبب للتوسع في الرزق، وقد يحمل ذلك على التوسعة المعنوية بخلق القناعة في القلب والزهد والغنى بالمولى تبارك وتعالى عن كل ما سواه، وهذا هو الغنى الأكبر والتوسعة الحقيقية(١)".

قال السرقسطي: وعلى هذا يحمل ما ورد في بعض الطاعات أنها سبب للتوسع في الرزق(٢).

---

(١) شرح السنوسي على المقدمات، ص١٠٩.

(٢) انظر: المواهب اللدنية، ص٣١، وذكر حديث: "مَنْ قَالَ بَيْنَ الْفَجْرِ وَالصُّبْحِ، سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ، وَسُبْحَانَ مَنْ يَمُنُّ وَلَا يُمَنُّ عَلَيْهِ، سُبْحَانَ مَنْ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ، سُبْحَانَ مَنْ لَا يُبْرَأُ مِنَ الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ إِلَّا إِلَيْهِ، سُبْحَانَ مَنْ التَّسْبِيحِ مِنَّةٌ مِنْهُ عَلَى مَنْ اعْتَمَدَ عَلَيْهِ، سُبْحَانَ مَنْ يُسَبِّحُ كُلُّ شَيْءٍ بِحَمْدِهِ، سُبْحَانَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ يَا مَنْ يُسَبِّحُ لَهُ الْجَمِيعُ تَدَارَكْنِي بِعَفْوِكَ فَإِنِّي جَزُوعٌ ثُمَّ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِائَةَ مَرَّةٍ فَإِنَّهُ لَا يَأْتِي عَلَيْهِ أَرْبَعُونَ =

سؤال: لم قدم الإمام السنوسي النوع السادس على النوع الخامس في ذكره الحكم.

أجاب السرقسطي في شرحه على المقدمات: "إنما جعل ذلك لأنه لما ذكر الأقسام الأربعة الأولى التي فيها الكفر بإجماع، قابلها بالسادس الذي فيه المعصية من غير كفر بإجماع، ولما كان الخامس فيه تفصيل، أخره لذلك والله أعلم[1]".

يَوْمًا إِلَّا وَقَدْ أَتَتْهُ الدُّنْيَا بِحَذَافِيرِهَا " وقال إنه مجرب صح من حزب البحر لسيدنا أحمد زروق رحمه الله.

وذكر هذا النصّ أيضا العلامة البجيرمي وقال: "هُوَ مُجَرَّبُ الْإِفَادَةِ بِشَرْطِ التَّقْوَى كَمَا أَفَادَهُ شَيْخُنَا الْحِفْنِيُّ". ولم أعثر على أصل الحديث ولا أعرف من رواه وفي أي كتب الحديث روي.

(١) شرح السرقسطي على المقدمات: المواهب اللدنية في شرح المقدمات السنوسية، تأليف أبي إسحق إبراهيم الأندلسي ثم السرقسطي ابن أبي الحسن على عرف البناني. طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر الغورية، ١٣٧٣هـ-١٩٥٣م. ص٣١.

حكم القسم الخامس

من أنواع الشرك

قال الإمام السنوسي: (وَحُكْمُ الخَامِسِ: التَّفْصِيلُ فِيهَا؛ فَمَنْ قَالَ فِي الأَسْبَابِ: إِنَّهَا تُؤَثِّرُ بِطَبْعِهَا فَقَدْ حُكِيَ الإِجْمَاعُ عَلَى كُفْرِهِ، وَمَنْ قَالَ: إِنَّهَا تُؤَثِّرُ بِقُوَّةٍ أَوْدَعَهَا اللهُ فِيهَا، فَهُوَ فَاسِقٌ مُبْتَدِعٌ، وَفِي كُفْرِهِ قَوْلاَنِ).

أقول:

والمراد بالخامس: اعتقاد تأثير الأسباب العادية فيما قارنها. وهو شرك الأسباب العادية. ولمعرفة حكم المعتقد بالأسباب، لا بد من تفصيل المذاهب والأقوال فيها، ولكل مذهب حكم يليق به. وقد اختلف الناس في هذا الباب على أربعة أوجهٍ، بينها السنوسي في شرحه:

قال: "مِنْهُمْ مَنْ يَعْتَقِدُ قِدَمَهَا وَاسْتِقْلاَلَهَا بِالتَّأْثِيرِ مِنْ طَبَائِعِهَا، أَيْ حَقَائِقِهَا، مِنْ غَيْرِ جَعْلٍ مِنَ اللهِ تَعَالَى، وَهَذَا مَذْهَبُ كَثِيرٍ مِنَ الفَلاَسِفَةِ وَالطَّبَائِعِيِّينَ، وَقَدْ حَكَى ابْنُ دِهَاقٍ وَغَيْرُهُ الإِجْمَاعَ عَلَى كُفْرِهِمْ.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْتَقِدُ حُدُوثَهَا وَتَأْثِيرَهَا فِيمَا قَارَنَهَا، لَكِنْ لَيْسَ مِنْ طَبَائِعِهَا، وَإِنَّمَا هُوَ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالَى فِيهَا قُوَّةً مُؤَثِّرَةً، وَلَوْ نَزَعَهَا مِنْهَا لَمْ تُؤَثِّرْ، فَهَؤُلاَءِ مُبْتَدِعَةٌ ضُلاَّلٌ فُسَّاقٌ، وَفِي كُفْرِهِمْ مِنَ الخِلاَفِ مَا سَبَقَ.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْتَقِدُ حُدُوثَهَا وَعَدَمَ تَأْثِيرِهَا فِيمَا قَارَنَهَا، لاَ بِطَبْعِهَا وَلاَ بِقُوَّةٍ جُعِلَتْ فِيهَا، لَكِنْ يَعْتَقِدُ مُلاَزَمَتَهَا لِمَا قَارَنَهَا، وَأَنَّهُ لاَ يَصِحُّ فِيهِ التَّخَلُّفُ. فَهَذَا الاعْتِقَادُ يَؤُولُ بِصَاحِبِهِ إِلَى الكُفْرِ؛ لأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ إِنْكَارَ مُعْجِزَاتِ الأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ وَإِنْكَارَ مَا أَخْبَرُوا بِهِ مِنْ أَحْوَالِ المَوْتِ وَالقَبْرِ وَالآخِرَةِ؛

لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ مِنْ بَابِ خَرْقِ العَوَائِدِ الَّذِي تَخَلَّفَتْ فِيهِ الأَسْبَابُ العَادِيَّةُ عَمَّا يُقَارِنُهَا، وَلِأَجْلِ اعْتِقَادِ عَدَمِ التَّخَلُّفِ فِي العَادِيَّاتِ أَنْكَرَ الجَاهِلِيَّةُ البَعْثَ وَقَالُوا: ﴿أَئِذَا كُنَّا عِظَاماً وَرُفَاتاً أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً ﴾[الإسراء:٤٩].

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْتَقِدُ حُدُوثَ الأَسْبَابِ العَادِيَّةِ وَعَدَمَ تَأْثِيرِهَا فِيمَا قَارَنَهَا، لاَ بِطَبْعِهَا وَلاَ بِقُوَّةٍ جُعِلَتْ فِيهَا، وَإِنَّمَا مَوْلاَنَا جَلَّ وَعَلاَ جَعَلَهَا أَمَارَاتٍ وَدَلاَئِلَ عَلَى مَا شَاءَ سُبْحَانَهُ مِنَ الحَوَادِثِ، مِنْ غَيْرِ مُلاَزَمَةٍ عَقْلِيَّةٍ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا جُعِلَتْ دَلِيلًا عَلَيْهِ، فَلِهَذَا صَحَّ أَنْ يَخْرِقَ جَلَّ وَعَلاَ العَادَةَ فِيهَا لِمَنْ شَاءَ، وَفِي أَيِّ وَقْتٍ شَاءَ، وَهَذَا الاِعْتِقَادُ هُوَ الحَقُّ، وَالقَائِلُونَ بِهِ هُمُ المُؤْمِنُونَ أَهْلُ السُّنَّةِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ شَرْحُ الحُكْمِ العَادِيِّ عَلَى هَذَا المَذْهَبِ السُّنِّيِّ" اهـ.

المقدمة الرابعة

مقدمة أصول الكفر والبدع

لما فرغ الإمام السنوسي من الكلام على أنواع الشرك الستة، وما يلزم منها الكفر وما لا يلزم، شرع في الكلام على أصول الكفر والبدع، وقد عطف هذه المقدمة على مقدمة الشرك لأن بينها عموما وخصوصاً من وجه يشتركان في جلها، وينفرد الشرك في السادس، وينفرد الكفر في الإيجاب الذاتي.

وذكر السنوسي أن أصول الكفر والبدع سبعة، وسنتناولها بالبحث فيما يأتي.

قال السنوسي: (وأصول الكفر والبدع سبعة)

لا بدَّ قبل الشروع في بيان تفاصيل هذه السبعة من بيان مفهوم الكفر والبدعة، ليكون هذا تمهيداً لفهم ما يقرره العلماء في هذا المقام.

أولا: مفهوم الكفر

الكفر لغة:

جاء في الفروق اللغوية للعسكري: "الْكفْر اسْم يَقع على ضروب من الذُّنُوب، فَمِنْهَا: الشّرك بِاللَّه، وَمِنْهَا الْجحْد للنبوة، وَمِنْهَا استحلال مَا حرم الله، وَهُوَ رَاجع إِلَى جحد النُّبُوَّة، وَغير ذَلِك مِمَّا يطول الْكَلَام فِيهِ، وأصله التغطية" .

وفي الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي لأبي منصور الأزهري (ت٣٧٠هـ): الكفر له وجوه، وأصله مأخوذ من كفرتُ الشيءَ إذا غطيته، ومنه قيل لليل كافرٌ؛ لأنه يستر الاشياء بظلمته، وقيل للذي لبس درعا ولبس فوقه ثوبا: كافرٌ،

لأنه غطى درعه بالذي لبسه فوقها، وفلان كفرَ نعمةَ الله: إذا سترها فلم يشكرها.

الكفر اصطلاحاً وشرعاً:

وقد أرجع الإمام الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد الكفرَ إلى اعتقاد كذب الرسول عليه الصلاة والسلام فيما أخبر به، ثم قال: "معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقلياً، وأما معرفة كونه كافراً أو مسلماً، فليس إلا شرعياً، بل هو كنظرنا في الفقه في أن هذا الشخص رقيق أو حر.

ومعناه أن السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلاً لشهادته وولايته، ومزيلاً لأملاكه ومسقطاً للقصاص عن سيده المستولي عليه، إذا قتله، فيكون كل ذلك طلباً لأحكام شرعية لا يطلب دليلها إلا من الشرع.

ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة، وبالظن والاجتهاد أخرى.

فإذا تقرر هذا الأصل فقد قررنا في أصول الفقه وفروعه: أن كل حكم شرعي يدعيه مدع، فإما أن يعرفه بأصل من أصول الشرع من إجماع أو نقل أو بقياس على أصل، فكذلك كون الشخص كافراً إما أن يدرك بأصل أو بقياس على ذلك الأصل.

والأصل المقطوع به: أن كل مَنْ كذَّب محمداً صلى الله عليه وسلم فهو كافر، أي: مخلد في النار بعد الموت، ومستباح الدم والمال في الحياة، إلى جملة الأحكام[١]" اهـ. ثم شرع في ذكر مراتب التكذيب.

وهو الضابط الذي اعتمده في كتاب فيصل التفرقة أيضاً، فهو يمشي كما قلنا سابقاً على أصول مذهب أهل السنة، ولم يتفرد في الفيصل بمذهب خاصٍ

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، الإمام الغزاليّ، ص ٣٠٢-٣٠٣.

له كما توهم بعضهم.

قال أبو منصور الأزهري في الزاهر: "وقال بعض أهل العلم: الكفر على أربعة أوجه: كفر إنكار، وكفر جحود، وكفر معاندة، وكفر نفاق، وهذه الوجوه الأربعة مَنْ لقيَ الله بواحد منها لم يغفر له.

فأما كفر الإنكار: فهو أن ينكر بقلبه ولسانه، ولا يعرف ما يذكر له من التوحيد، كما قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦﴾ [البقرة الآية ٦] أي: كفروا بتوحيد الله، وأنكروا معرفته.

وأما كفر الجحود: فأن يعرف بقلبه ولا يقر بلسانه، فهذا كفر جاحد، ككفر إبليس، وما روي عن أمية بن أبي الصلت، وبلعم بن باعورا.

وكفر المعاندة: هو أن يعرف بقلبه ويقر بلسانه، ويأبى أن يقبل الإيمان، ككفر أبي طالب، فإنه قيل فيه: آمن شعره وكفر قلبه، أي: كفر هو مثل قوله:

ولقَدْ علِمْت بأنَّ دينَ محمَّدٍ ... مِن خيْرِ أَديانِ البَرِيَّةِ دِيناً
لولا الملامَةُ أو حَذارِ مَسَبَّةٍ ... لَوَجَدْتَني سَمْحاً بِذاكَ مُبِيناً

وأما كفر النفاق: فأن يقر بلسانه، ويكفر بقلبه ككفر المنافقين.

قال أبو منصور: ويكون الكفر بمعنى البراءة، كقول الله عز وجل: حكاية عن الشيطان: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ﴾ [إبراهيم: ٢٢] أي: تبرأت.

وأما الكفر الذي هو دون ما فسرنا، فالرجل يقر بالتوحيد والنبوة، ويعتقدهما وهو مع ذلك يعمل أعمالا بغير ما أنزل الله من السعي في الأرض بالفساد، وقتل النفس المحرمة، وركوب الفواحش، ومنازعة الأمر أهله، وشق عصا المسلمين، والقول في القرآن وصفات الله تعالى بخلاف ما عليه أئمة

المسلمين، وأعلام الهدى، والراسخون في العلم، بالتأويلات المستكرهة، واعتماد المراء والجدل وأقصر قولي فيهم على هذا المقدار وأكِلُ أمرَهم إلى الله عز وجل.

وأما كفر الذي يعطل الربوبية وينكر الخالق سبحانه وتعالى عما قالوا، فإنه يسمى دهريا وملحداً، وإذا أرادوا معنى السنّ، قالوا: دهريٌّ، والذي يقول الناس: زنديق، فإن أحمد بن يحيى زعم أن العرب لا تعرفه، قال: ويقال زندق وزندقي إذا كان بخيلاً، وروى عن عطاء أنه قال: كفر دون كفر، وفِسْقٌ دون فِسْقٍ، وظلم دون ظلم، وهو كما قال[1]" اهـ.

ثانياً: مفهوم البدعة

البدعة لغة:

جاء في معجم تهذيب اللغة للأزهري (٢٨٢-٣٧٠هـ) أن البدعة كل محدثة، والسقاء البديع أي الجديد، ورجل بِدع: إذا كان غاية في كل شيء، والمبتدع: الذي يأتي أمرا على شِبهٍ لم يكن ابتدأه إياه، وعليه قوله تعالى ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأَحْقَاف: ٩] ، و ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البَقَرَة: ١١٧] أي خالقهما، وبديع من أسماء الله، وهو البديع الأول قبل كل شيء، ويجوز أن يكون من بدَعَ الخلقَ، أي بدأه، ويجوز أن يكون بمعنى مبدِع، وهو صفة من صفات الله تعالى لأنه بدأ الخلق على ما أراد على غير مثال تقدمه. وكل من أنشأ ما لم يسبق إليه قيل له أبدعت، ولهذا قيل لمن خالف السنة: مبتدع.

البدعة اصطلاحاً:

اعتمد الفقهاء على ما روته السيدة عائشة رضي الله عنها من قول رسول

---

(١) الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، تأليف محمد بن أحمد الأزهري الهروي، ص٢٤٩.

الله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ» [اخرجه البخاري ومسلم]، وَقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَيْضًا: «إِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فإنها ضلالة[1]» في تفسير البدعة شرعاً.

فَكُلُّ مَا كَانَ فِي كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ، أَوْ أُجْمِعَ عَلَيْهِ، أَوْ اسْتَنَدَ إِلَى قِيَاسٍ أَوْ إِلَى عَمَلِ أَحَدٍ مِنْ الصَّحَابَةِ فَهُوَ دِينُ اللَّهِ، وَمَا خَالَفَ ذَلِكَ فَبِدْعَةٌ وَضَلَالَةٌ فَلَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِهِ.

وَبِهَذَا لَا مُعَارَضَةَ بَيْنَ مَا هُنَا وَبَيْنَ مَا يَأْتِي فِي الْأَقْضِيَةِ: يَحْدُثُ لِلنَّاسِ أَقْضِيَةٌ بِقَدْرِ مَا أَحْدَثُوا مِنْ الْفُجُورِ، فَإِنَّهُ جَعَلَهَا مِنْ الشَّرْعِ، وَلَمْ يَجْعَلْهَا ضَلَالَةً؛ لِأَنَّ مَا يَأْتِي مَحْمُولٌ عَلَى مَا اسْتَنَدَ إِلَى كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ أَوْ إِجْمَاعٍ أَوْ قِيَاسٍ، وَمَا هُنَا مَحْمُولٌ عَلَى مَا لَمْ يَسْتَنِدْ إِلَى وَاحِدٍ مِنْهَا.

وَمُحَصَّلُ الْجَوَابِ بِإِيضَاحٍ أَنَّ مَا يَأْتِي مَحْمُولٌ عَلَى مَا تَقْتَضِيه قَوَاعِدُ الشَّرْعِ، وَلَوْ وُجِدَ سَبَبُهُ فِي زَمَنِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِفِعْلِهِ، وَالْبِدْعَةُ الَّتِي هِيَ فِي ضَلَالَةٍ مَا لَيْسَتْ كَذَلِكَ.

وَاخْتُلِفَ فِي مَعْنَاهَا، فَقِيلَ: هِيَ الْأَمْرُ الَّذِي لَمْ يَقَعْ فِي زَمَنِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - سَوَاءٌ دَلَّ الشَّرْعُ عَلَى حُرْمَتِهِ أَوْ كَرَاهَتِهِ أَوْ وُجُوبِهِ أَوْ نَدْبِهِ أَوْ إبَاحَتِهِ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ مَنْ قَالَ: إنَّ الْبِدْعَةَ تَعْتَرِيهَا الْأَحْكَامُ الْخَمْسَةُ كَابْنِ عَبْدِ السَّلَامِ وَالْقَرَافِيِّ وَغَيْرِهِمَا.

وَهَذَا أَقْرَبُ لِمَعْنَاهَا لُغَةً مِنْ أَنَّهَا: مَا فُعِلَ مِنْ غَيْرِ سَبْقِ مِثَالٍ.

وَقِيلَ: هِيَ مَا لَمْ تَقَعْ فِي زَمَنِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وَدَلَّ الشَّرْعُ عَلَى حُرْمَتِهِ وَهَذَا مَعْنَاهَا شَرْعًا، وَعَلَيْهِ جَاءَ قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - «خَيْرُ

---

(١) رواه البيهقي في شعب الإيمان.

الْكَلَامِ كَلَامُ اللَّهِ، وَخَيْرُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ».

فَإِخْرَاجُ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ بِدْعَةٌ عَلَى الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَقَعْ فِي زَمَنِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَإِنْ وَقَعَ مِنْهُ الْأَمْرُ بِهِ، وَكَذَلِكَ جَمْعُ الْقُرْآنِ فِي الْمَصَاحِفِ، وَالِاجْتِمَاعُ عَلَى قِيَامِ رَمَضَانَ، وَالتَّوَسُّعُ فِي لَذِيذِ الْمَآكِلِ، وَأَذَانُ جَمَاعَةٍ بِصَوْتٍ وَاحِدٍ.

وَكَانَ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يَقُولُ: الْمُحْدَثَاتُ ضَرْبَانِ:

أَحَدُهُمَا: مَا أُحْدِثَ مِمَّا يُخَالِفُ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَالْإِجْمَاعَ فَهَذَا هُوَ الْبِدْعَةُ الضَّلَالَةُ.

وَثَانِيهِمَا: مَا أُحْدِثَ مِنَ الْخَيْرِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ، وَقَدْ قَالَ الْإِمَامُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِي قِيَامِ رَمَضَانَ: نِعْمَتْ الْبِدْعَةُ هِيَ يَعْنِي أَنَّهَا مُحْدَثَةٌ لَمْ تَكُنْ عَلَى هَذِهِ الْكَيْفِيَّةِ وَإِذَا كَانَتْ فَلَيْسَ فِيهَا رَدٌّ لِمَا مَضَى.

فائدة كلام القرافي في البدعة:

قَالَ الْقَرَافِيُّ: الْأَصْحَابُ مُتَّفِقُونَ عَلَى إِنْكَارِ الْبِدَعِ نَصَّ عَلَيْهِ ابْنُ أَبِي زَيْدٍ وَغَيْرُهُ، وَالْحَقُّ أَنَّهَا خَمْسَةُ أَقْسَامٍ:

الْأَوَّلُ: مِنَ الْخَمْسَةِ بِدْعَةٌ وَاجِبَةٌ إِجْمَاعًا وَهِيَ كُلُّ مَا تَنَاوَلَتْهُ قَوَاعِدُ الْوُجُوبِ وَأَدِلَّتُهُ مِنَ الشَّرْعِ كَتَدْوِينِ الْقُرْآنِ وَالشَّرَائِعِ إِذَا خِيفَ عَلَيْهَا الضَّيَاعُ فَإِنَّ تَبْلِيغَهَا لِمَنْ بَعْدَنَا وَاجِبٌ إِجْمَاعًا وَإِهْمَالَهُ حَرَامٌ إِجْمَاعًا.

الثَّانِي: بِدْعَةٌ مُحَرَّمَةٌ إِجْمَاعًا وَهِيَ كُلُّ مَا تَنَاوَلَتْهُ أَدِلَّةُ التَّحْرِيمِ وَقَوَاعِدُهُ كَالْمُكُوسِ وَتَقْدِيمِ الْجُهَلَاءِ عَلَى الْعُلَمَاءِ وَتَوْلِيَةِ الْمَنَاصِبِ الشَّرْعِيَّةِ بِالتَّوَارُثِ لِمَنْ لَا يَصْلُحُ لَهَا.

الثَّالِثُ: بِدْعَةٌ مَنْدُوبَةٌ كَصَلَاةِ التَّرَاوِيحِ وَإِقَامَةِ صُوَرِ الْأَئِمَّةِ وَالْقُضَاةِ وَوُلَاةِ الْأُمُورِ، عَلَى خِلَافِ مَا كَانَتْ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ، فَإِنَّ التَّعْظِيمَ فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ كَانَ بِالدِّينِ فَلَمَّا اخْتَلَّ النِّظَامُ وَصَارَ النَّاسُ لَا يُعَظِّمُونَ إِلَّا بِالصُّوَرِ كَانَ مَنْدُوبًا حِفْظُهَا لِظُلْمِ الْخَلْقِ.

الرَّابِعُ: بِدْعَةٌ مَكْرُوهَةٌ وَهِيَ مَا تَنَاوَلَتْهَا قَوَاعِدُ الْكَرَاهَةِ كَتَخْصِيصِ الْأَيَّامِ الْفَاضِلَةِ بِنَوْعٍ مِنْ الْعِبَادَاتِ، وَمِنْهُ الزِّيَادَةُ عَلَى الْقُرَبِ الْمَنْدُوبَةِ كَالصَّاعِ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَكَالتَّسْبِيحِ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَالتَّحْمِيدِ وَالتَّكْبِيرِ وَالتَّهْلِيلِ فَيَفْعَلُ أَكْثَرَ مِمَّا حَدَّهُ الشَّارِعُ فَهُوَ مَكْرُوهٌ حَيْثُ أَتَى بِهِ لَا لِشَكٍّ لِمَا فِيهِ مِنْ الِاسْتِظْهَارِ عَلَى الشَّارِعِ، فَإِنَّ الْعُظَمَاءَ إِذَا حَدَدَ شَيْئًا تُعَدُّ الزِّيَادَةُ عَلَيْهِ قِلَّةَ أَدَبٍ، وَمِنْ الْبِدَعِ الْمَكْرُوهَةِ أَذَانُ جَمَاعَةٍ بِصَوْتٍ وَاحِدٍ.

الْخَامِسُ: بِدْعَةٌ مُبَاحَةٌ وَهِيَ كُلُّ مَا تَنَاوَلَتْهُ قَوَاعِدُ الْإِبَاحَةِ كَاتِّخَاذِ الْمَنَاخِلِ لِإِصْلَاحِ الْأَقْوَاتِ وَاللِّبَاسِ الْحَسَنِ وَالْمَسْكَنِ الْحَسَنِ وَكَالتَّوْسِعَةِ فِي لَذِيذِ الْمَأْكُولِ وَالْمَشْرُوبِ عَلَى مَا قَالَهُ الْعِزُّ، وَمِنْ الْبِدَعِ الْمُبَاحَةِ اتِّخَاذُ الْمَلَاعِقِ وَالضَّابِطُ لِمَا يَجُوزُ وَمَا لَا يَجُوزُ مِمَّا لَمْ يَكُنْ فِي زَمَنِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَرْضُهُ عَلَى قَوَاعِدِ الشَّرْعِ فَأَيُّ الْقَوَاعِدِ اقْتَضَتْهُ أُلْحِقَ بِهَا، فَعُلِمَ مِنْ هَذَا التَّقْسِيمِ أَنَّ قَوْلَهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ» مَحْمُولٌ عَلَى الْبِدْعَةِ الْمُحَرَّمَةِ[1].

---

(١) انظر في ذلك: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تأليف أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهابُ الدين النفراوي الأزهري المالكي (المتوفى: ١١٢٦هـ)، طبعة ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، دار الفكر. (١٠٩/١).

الأصل الأول من أصول الكفر

الإيجاب الذاتي

قال السنوسي: (الإيجاب الذاتي: وهو إسناد الكائنات إلى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار).

إذا تصور الإنسان العلاقة بين الله تعالى وبين المخلوقات بصورة غير صحيحة، ولا مطابقة لما يقتضيه كمال الله تعالى وصفاته من العلم والاختيار والإرادة التامة، فإنه سينحرف في اعتقاده أو مذهبه الذي يراه عن الحق، ويكون تصوره كاذباً.

ومن المعلوم أن كثيرا من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين يعتقدون أن واجب الوجود يفيض عنه العالم على سبيل التعليل، أو على سبيل الطبيعة، وكذلك يعتقدون أن العلاقة بين أجزاء العالم بعضها ببعض ناتجة عن علل طبيعية وحتمية، فيعتقدونها واجبة أن تكون كذلك، ولا يصح أن تكون على غير الصورة التي هي عليها. ومن الظاهر أن هذا التصور للعالم منافٍ لإرادة الله تعالى واختياره وجودَ العالم على هذه الصورة دون غيرها، ومنافٍ لكون العالم ممكنا تامّ الإمكان في نفسه.

ويترتب على مثل هذه التصورات المنحرفة انحراف في الاعتقاد ومنافاة لبعض الأحكام والأصول الدينية، مثلاً لو كانت العلاقة بين الإله والعالم حتمية على سبيل العلة والتعليل، لبطل أن يكون الإله فاعلا مختارا، بل يكون عين وجوده موجِبا لوجود العالم، ويستلزم هذا التصور الباطل استحالة وجود العالم على غير الصورة التي هو عليها حَاليا. وقد يترتب على ذلك المنع من وجود

اليوم الآخر، لأن اليوم الآخر مشروط أيضا باختيار الله تعالى فساد الصورة الحالية وتغيرها لتظهر صورة جديدة للعالم هي الآخرة، ومع القول بالتعليل والإيجاب، فإن هذا الأمر محالٌ.

وكذلك قد يترتب على تصور العالم بالحتمية الطبيعية أو العلية والمعلولية المنع من وجود المعجزات التي هي أصلا خارقة لهذا النسق المشاهد لترتيب المخلوقات واطرادها كما هو معلوم، ويترتب على ذلك القدح في أقوى الأدلة الدالة على صدق النبوات والأنبياء، وبالتالي بطلان الأديان في نفسها.

ومن ذلك نعلم أن الخلل في فهم العالم قد يترتب عليه خلل عظيم في بعض أصول الدين، بل قد يترتب عليه إبطال الدين في نفسه. لأن بعض الأدلة أي الوسائط المعرفية التي تدلُّ البشر إلى صحة الأديان مبنية على الفهم الصحيح للعالم.

وتخيل لو أن بعض الفلاسفة قالوا، وقد قالوا إن العالم قديم ليس بحاجة لخالق يخلقه بل هو واجب الوجود أزلي على هذه الصورة أو على صور أخرى يفترضونها، فهل هناك حاجة للإنسان لافتراض وجود إله خالق في هذه الحالة.

فالخلل في فهم حقيقة العالم قد يترتب عليه خلل عظيم في أصول الدين وفي أصل وجوده أو في بعض أركانه الكبرى.

قال الإمام السنوسي: "أَمَّا الأَصْلُ الأَوَّلُ: وَهُوَ الإِيجَابُ الذَّاتِيُّ، أَيْ اِعْتِقَادُ أَنَّ الذَّاتَ العَلِيَّةَ سَبَبٌ فِي وُجُودِ المُمْكِنَاتِ لاَ بِالاِخْتِيَارِ، بَلْ بِطَرِيقِ العِلَّةِ أَوِ الطَّبِيعَةِ، فَلاَ إِشْكَالَ فِي كُفْرِ مَنْ يَعْتَقِدُ هَذَا؛ لِأَنَّ مِنْ لاَزِمِ هَذَا المَذْهَبِ إِنْكَارُ القُدْرَةِ وَالإِرَادَةِ الأَزَلِيَّتَيْنِ، وَمِنْ لاَزِمِهِ قِدَمُ العَالَمِ، وَمِنْ لاَزِمِهِ تَكْذِيبُ القُرْآنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القَصَص: ٦٨]، وَقَوْلِهِ جَلَّ

وَعَلاَ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المَائِـدَة: ٦٤] وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ كَثِيرٌ فِي الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ" اهـ.

قال السرقسطي: "والفرق عندهم بين العلة والطبيعة أن العلة لا يتوقف تأثيرها على شيء، كحركة الإصبع بالنسبة إلى حركة الخاتم المجعولة علة فيه، بخلاف الطبيعة كتأثير النار في الإحراق، فإنه يتوقف على وجود شرط وهو مماسة النار للشيء المحروق، وانتفاء المانع وهو عدم البلل مثلاً" اهـ.

أما بيان العلاقة بين كون الله موجبا أو فاعلا بالتعليل، وبين كون العالم قديما، فهو ظاهر، لأن العلة إذا كانت قديمة لزم قدم معلولها، ولكن قد ثبت أن العالم حادث بالبرهان الذي لا يقاوَم، فلزم أنه يستحيل أن يكون مفعولاً بالتعليل ولا بالطبيعة.

والفاعل بالاختيار لا يكون فعله إلا حادثاً، لأن الفعل بالاختيار متوقف على القصد والإرادة، ولا يمكن أن تتعلق الإرادة إلا بأفعال حادثة، لأن القديم لا معنى لتعلق الإرادة به، لأن الإرادة معناها تخصيص الشيء بأن يوجد، فإذا كان الشيء موجوداً منذ القدم، فلا معنى لأن يقال إن الإرادة تعلقت به على سبيل الإيجاد.

قال الإمام السنوسي: "وَهَذَا المَذْهَبُ ظَاهِرُ الفَسَادِ؛ فَإِنَّ البُرْهَانَ القَطْعِيَّ قَدْ دَلَّ عَلَى وُجُوبِ القِدَمِ لِمَوْلاَنَا ـ جَلَّ وَعَلاَ ـ وَوُجُوبِ الحُدُوثِ لِكُلِّ مَا سِوَاهُ، وَدَلَّ أَيْضًا عَلَى اسْتِحَالَةِ حَوَادِثَ لاَ أَوَّلَ لَهَا، فَتَعَيَّنَ عَلَى سَبِيلِ القَطْعِ وَاليَقِينِ أَنَّ المَوْلَى ـ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ـ إِنَّمَا أَوْجَدَ العَالَمَ بِطَرِيقِ الاِخْتِيَارِ، لاَ بِطَرِيقِ اللُّزُومِ فِي الأَزَلِ ـ وَهُوَ طَرِيقُ التَّعْلِيلِ ـ، وَلاَ بِطَرِيقِ اللُّزُومِ فِيمَا لاَ يَزَالُ ـ وَهُوَ طَرِيقُ الطَّبْعِ ـ إِذَا قُدِّرَ تَخَلُّفُ شَرْطٍ أَوْ وُجُودُ مَانِعٍ فِي الأَزَلِ لِوُجُودِ العَوَالِمِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ تَخَلَّفَ شَرْطُهَا فِي الأَزَلِ لَمْ يُمْكِنْ أَنْ تُوجَدَ أَبَدًا؛ لِنَقْلِ الكَلاَمِ إِلَى ذَلِكَ الشَّرْطِ فَيَلْزَمُ فِيهِ

التَّسَلْسُلُ، وَلَوْ وُجِدَ لَهَا مَانِعٌ مِنْ وُجُودِهَا في الأَزَلِ لَكَانَ ذَلِكَ المَانِعُ قَدِيمًا فَيَسْتَحِيلُ عَدَمُهُ، وَالعَوَالِمُ قَدْ تَوَقَّفَتْ عَلَى عَدَمِهِ، فَلاَ يُمْكِنُ وُجُودُهَا أَبَدًا" اهـ.

قال السرقسطي: "فإن قلتَ: ما الدليل على استحالة كونه تعالى علة أو طبيعة.

فالجواب: أنه لو كان كذلك لزم قدم العالم لوجوب اقتران العلة بمعلولها، والطبيعة بمطبوعها.

فإن قلت: لا نسلم قدم العالم، لأن العالم لا يخلو إما أن تقولوا إنه صحيح الوجود في الأزل، أو لا، فإن كان الأول، لم يكن قدم العالم محالا، فنحن نلتزمه، وإن كان الثاني، لم يلزم من قدم مؤثره قدمه لأن صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه إمكان مطلق الأثر.

ونزيد تقريراً فنقول: القادر عندكم هو الذي يصح منه الإيجاد، والله قادر في الأزل، فإذا لم يلزم من أزلية قدرته صحة الإيجاد أزلاً، فلم يلزم من وجود المؤثر أزلا وجود العالم في الأزل.

فالجواب: أن وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الأزل محالٌ، فلم يصح قولكم إن العالم إنما لم يوجد في الأزل لاستحالة وجوده أزلاً، ولا يكون مانعا عن صدور العالم عن العلة الطبيعية.

فإن قلت: ندعي أن صانع العالم طبيعة، وإنما لم يوجد معها، لقيام مانع من وجوده أزلاً.

فالجواب: أن المانع إذا كان قديماً يستحيل عدمه، فلا يوجد العالم بذاته، مع أنه موجود، هذا خلف.

فإن قلت: ندعي أنه حادث ليصح عليه العدم.

فالجواب: يلزم أن يكون العالم قديما لتجرد الطبيعة في الأزل عن المانع.

فإن قلت: ندعي أن العالم إنما لم يوجد معها لتوقف وجوده على شرط يوجد في الأزل.

فالجواب: أن الكلام في حدوث ذلك الشرط وتأخيره عن الأزل كالكلام في العالم، فيحتاج هو أيضاً إلى مانع أزليّ، فيلزم أن لا يوجد شرط العالم أبداً، فلا يوجد مشروطه أبدا. وتقدير شرط آخر حادث، فننقل الكلام إليه، فيلزم فيه ما لزم في الأول، وذلك يؤدي إلى تسلسل شروط لا نهاية لها، تعالى مَن وجبت له القدرة والإرادة عن أن يكون علة أو طبيعة[1]"اهـ.

الفرق بين الفعل بالعلة والفعل بالطبيعة:

تعريف مفهوم العلة وأقسامها:

تطلق العلة على عارضٍ يتغير به وصفُ المحل بحلول لا عن اختيارٍ، ولهذا سمي المرض علةً. وتقال أيضا على ما يؤثر في أمرٍ سواء كان المؤثر ذاتا أو صفةً. والعلة تتقدم على معلولها تقدما بالذات، والعلة العقلية التامة تقارن معلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف.

وتطلق العلة العقلية في اصطلاح الفلاسفة على ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته كالمادة والصورة، أو في وجوده كالغاية والفاعل والموضوع، وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولاً.

والعلية في العدم مجرد اعتبار عقلي، فالعدم لا يتوقف على فاعل له ولا على مؤثر، ومرجع هذا الاعتبار العقليّ عدمُ علِّيَّة الوجود للوجود.

(١) المواهب اللدنية، السرقسطي، ص٣٤.

العلة قسمان تامة وناقصة:

الأول: إما أن تكون تامة أو مستقلة، وهي عبارة عن جميع ما يحتاج إليه لشيء في ماهيته ووجوده أو في وجوده فقط كما في المعلول البسيط.

والثاني: أن تكون علة ناقصة: وهي ما لا يكون كذلك.

ومعنى العلة التامة أن لا يبقى هناك أمرٌ آخر يحتاج إليه لا بمعنى أن تكون مركبة من عدة أمور البتة، وذلك لأن العلة التامة قد تكون علة فاعلية، إما وحدَها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط، إذا لم يكن هناك شرط يعتبر في وجوده، ولا مانع يعتبر في عدمه، وإما إمكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول، ومن تتمته، فأما إذا وجدنا ممكنا طلب علته فكأنه قيل: العلة ما يحتاج إليه الشيء الممكن الخ، فلا يعتبر في جانب العلة.

والتأثير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على ذاته تعالى والوجوب السابق ليس شيء منها مما يحتاج إليه المعلول، بل هي أمور إضافية ينتزعها العقل من استتباع وجود العلة لوجود المعلول، وحكم العقل بأنه أمكن، فاحتاج فأثَّر فيه الفاعل فوجب وجودُه، فوُجِدَ إنما هو في الملاحظة العقلية، وليس في الخارج إلا المعلول الممكن والعلة الموجبة لوجوده فتدبر.

وتنقسم العلة الناقصة إلى أربعة أقسام: لأنها إما جزء الشيء أو خارج عنه، والأول إن كان به الشيء بالفعل فهو الصورة، وإن كان به الشيء بالقوة فهو المادة.

فالعلة الصورية: ما به الشيء بالفعل، أي ما يقارن لوجوده وجود الشيء بمعنى أن لا يتوقف بعد وجوده على شيء آخر. فالباء في (به) للملابسة، فخرج مادة الأفلاك والأجزاء الصورية والجزء الصوري لمادة المركب، كصورة الخشب للسرير، فإنها أجزاء مادية بالنسبة إلى المركب، فإن العلة الصورية للسرير هي

الهيئة السريرية.

والعلة المادية: ما به الشيء بالقوة، كالخشب للسرير، وليس المراد بالعلة المادية والصورية في عباراتهم ما يختص بالجواهر، من المادة والصورة الجوهريتين، بل ما يعمهما وغيرهما من أجزاء الأعراض التي لا يوجد بها إلا الأعراض، إما بالفعل أو بالقوة. فإطلاق المادة والصورة على العلة المادية والصورية مبني على التسامح.

وهاتان العلتان أي المادة والصورة علتان للماهية داخلتان في قوامها، كما أنهما علتان للوجود أيضاً، فتختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن علة الوجود وباسم الركن أيضاً.

والقسم الثاني من العلة ما يكون خارجاً عن المعلول:

-إما ما به الشيء وهو الفاعل والمؤثر، فالفاعل هو المعطي لوجود الشيء، فالباء للسببية، كالنجار للسرير.

-وإما ما لأجله الشيء وهو الغاية أي العلة الغائية، كالجلوس على السرير للسرير.

وهاتان العلتان تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية. والفاعل المختار عند أهل السنة الأشاعرة لا يفعل لغاية، وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة، والموجب لا يكون لفعله غاية، وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضاً تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي غاية للفعل وغرضٌ مقصود للفاعل. والغاية علة لعلية العلة الفاعلية أي إنها تفيد فاعلية الفاعل، إذ هي الباعثة للفاعل على الإيجاد ومتأخرة عنه وجودا عن المعلول في الخارج، إذ الجلوس على السرير إنما يكونُ بعد وجود السرير في الخارج لكن يتقدم

عليه في العقل.

ومن الأمور التي هي من تتمة الفاعل:

-الشرط، مثل الموضوع كالثوب للصابغ، والآلة كالقدوم للنجار، والمعاون كالمعين للمنشار، والوقت كالصيف لصبغ الأديم، والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للأكل.

-وعدم المانع مثل زوال الرطوبة للإحراق.

-والمُعِدّ مثل الحركة في المسافة للوصول إلى المقصد.

وذلك لأن كلا منها علة لكونه محتاجاً إليه وخارج عن المعلول مع أنه ليس ما منه الشيء ولا ما لأجله الشيء. والمراد بالفاعل: هو المستقل بالفاعلية والتأثير سواء كان مستقلاً بنفسه أو بمدخلية أمرٍ آخر، ولا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع، فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسببية والتأثير كما هو المتبادر، سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر آخر إليه، ومنهم من جعل الأدوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة.

ولا يضرُّ كون عدم المانع عدميا وفي الوقت نفسه جزءا من العلة التامة، ولا يستلزم ذلك كون العلة التامة غير موجودة، لأن العلة التامة لا يجب أن تكون وجودية بجميع أجزائها، بل الواجب وجود العلة الموجدة منها لكونها مفيدة للوجود، ولا امتناع في توقف الإيجاد على قيد عدّميّ[1].

قال السنوسي: "وَالفَرْقُ بَيْنَ العِلَّةِ وَالطَّبِيعَةِ أَنَّ العِلَّةَ تَقْتَضِي مَعْلُولَهَا وَتُلَازِمُهُ، وَلاَ يُمْكِنُ انفِكَاكُهُ عَنْهَا أَصْلاً، وَالطَّبِيعَةُ تَقْتَضِي مَطْبُوعَهَا عِنْدَ تَوَفُّرِ

---

(١) انظر في ذلك كله ما ذكره العلامة محمد علي التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون، تحت عنوان العلة. بتصرف واختصار.

الشَّرَائِطِ وَانْعِدَامِ المَوَانِعِ، وَقَدْ يَتَخَلَّفُ عَنْهَا المَطْبُوعُ لِتَخَلُّفِ شَرْطٍ أَوْ وُجُودِ مَانِعٍ".

ومن ذلك يفهم أن ما يسميه السنوسي بالطبيعة داخل في العلة الناقصة كما سبق شرحه.

مفهوم الطبيعة بإيجاز:

تطلق الطبيعة على السجية التي جُبِل الإنسان وطبع عليها، سواء صدرت عنها صفات نفسية أو لا، فالطباع ما ركب فينا من المطعَم والمشرَب وغير ذلك من الأخلاق التي لا تزايلنا، وكذا الغريزة هي الصفة الخلقية أي كما تطلق على القوى السارية في العالم بحسب اعتقاد من يقول بها، أو ما منه تنشأ الحركات والسكنات للموجودات الممكنة.

والطبيعة في اصطلاح العلماء تطلق على معانٍ:

١-مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض. والمبدأ هو الفاعليّ وحده، والمراد بالحركة أنواعها الأربعة الأينية والوضعية، والكمية والكيفية، والسكون ما يقابلها جميعا، وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معا، بل مع اتصاف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها. وما هي فيه: أي ما يتحرك ويسكن، وهو الجسم. والمراد بالذات إما أنها تحرك بذاتها لا عن تسخير قاسر إياها، أو أن يتحرك الجسم بذاته لا عن سبب خارج. ويراد بقولهم: لا بالعرض أن الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة السفينة، أو أنها لا تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس، فإنه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض.

٢-وقد تطلق الطبيعة على مُبْدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا

بالعرض من غير إرادة، وهذا المعنى لا يشتمل ما له شعور فيكون أخصّ من الأول، والطبيعة قد تخص لما ليس فيه إرادة في أكثر استعمالاتها.

٣-قوة من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه.

٤-قوة من قوى النفس الكلية سارية في الأجسام الطبيعية السفلية والأجرام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية. أو هي القوة السارية في الأجسام الطبيعية التي يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعي، وربما يكون هذا المعنى هو الأصل الذي ترجع إليه جميع المعاني الفلسفية لهذا اللفظ.

٥-القوة المدبرة لبدن الإنسان من غير إرادة ولا شعور وهي مبدأ كل حركة وسكون.

٦-المزاج الخاص بالبدن.

٧-تطلق الطبيعة على مجموع ما يتميز به الشيء من خواص نوعية كطبيعة الحياة وطبيعة النفس وطبيعة الفرد والمجتمع.

٨-تطلق الطبيعة على ما يتميز به الإنسان من صفات فطرية، غير مكتسبة.

٩-يطلق لفظ الطبيعة على النظام أو القوانين المحيطة بظواهر العالم الماديّ، وهي عند أرسطو ضد المصادفة والاتفاق، وإذا كانت الطبيعة كما يقولون لا تفعل الشيء عبثا، أمكن الكلام عليها كما لو كانت متصفة بالعلم، فلذلك قد يقال: إن الطبيعة تلحظ جميع الحيوانات بعين عنايتها، وتحرص كل الحرص على حفظ التوازن بين جميع الظواهر.

١٠-يطلق لفظ الطبيعة على الأشياء التي يكون حدوثها في مستقر العادة، وهي بهذا المعنى مقابلة للأمور الخارقة.

وهناك إطلاقات أخرى للطبيعة، وما أوردناه كافٍ في المقام[1].

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، والمعجم الفلسفي، لجميل صليبا. مادة الطبيعة. باختصار وتصرف.

الأصل الثاني من أصول الكفر

التحسين العقلي

قال الإمام السنوسي: (والتحسين العقلي: وهو كون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلاً على الأغراض، وهي جلب المصالح ودرء المفاسد).

تحليل إجماليّ

أقول:

العقل أساسا لا يتعارض مع الشرع والنقل الصحيح، ولا يمكن أن يفضي الالتزام بصريح العقل إلى مناقضة ما جاء في الشريعة، أو أن يفضي إلى إبطال الشرائع، ولو كان الأمر كذلك لبطل كل استدلال من جانب الإسلاميين وأهل الأديان على الشرائع، وصحة الأحكام من أصله. فما هو المقصود إذن بالتحسين العقلي الذي يفضي إلى الكفر أو إلى معارضة الشرائع؟ لا بد أن يكون هناك معنى معين مراد من ذلك.

فقول السنوسي إن التحسين العقلي يفضي إلى الكفر، وتقييد التحسين بكونه عقليا، لو كان المراد منه أن النتاج العقلي الصحيح يفضي إلى ما ذكر، فتوجد إشكالية حقيقية بين الدين والعقل إذن. ولكننا نعلم أن أعلام المسلمين على أقل تقدير يبالغون في محاولة بيان التوافق بين العقل والنقل، وعدم وجود تعارض حقيقيّ بينهما، وأن ما يتوهم من التعارض إنما هو راجع لبعض الأفهام الخاصة التي تزعم أن مقتضى العقل في مسألة معينة أو مبحث معين يستلزم التناقض مع ما تقرره الشريعة. وقد يوجد العكس، أعني أن بعض المتمسكين بالشريعة قد تكون لهم أفهام خاصة يحسبونها موافقة للشريعة وللعقل، ولكنها

في نفس الأمر مخالفة للشريعة مما يقتضي مخالفتها للعقل أيضا، وهذا الاحتمال قد يحصل إذا قام بعض الناظرين بفهم نصٍّ على غير وجهه، ويزعم بعد ذلك أنه الشريعة، فإن كان موضوع تلك المسألة مما يعلم بالعقل أيضا ونُظر فيها بمقتضى العقل فقد يتبين بعد ذلك أن ما زعمَه الزاعم مخالف للعقل، فيُظن أن ما ينسب للشريعة مخالف للعقل، فيحتاج لإعادة النقد والنظر والتحليل عندئذ.

والمقصود أن قول المصنف: إن التحسين العقليّ قد يفضي إلى خلاف الشريعة إما إلى كفرٍ أو إلى بدعة، يجري على الإطلاق الشائع الاستعمالي من وصف نتاج العقل الإنساني بأنه عقليّ بناء على زعم صاحبه أنه عقليٌّ، وليس بناء على التسليم بأنه موافق ومقتضى العقل في نفس الأمر، فيوصف ما يزعمه بعضهم من حسنٍ أنه حسنٌ عقلي، فيقال بعدَها إن التحسين العقلي والتقبيح العقلي يفضيان إلى ما يناقض الشريعة والديانة.

هكذا ينبغي أن يفهم كلام المصنف هنا ونحوه كلام غيره في هذا المقام، لأننا نبني تحليلنا لكلامه على ما هو المعتمد عند أهل السنة وجماهير فرق المسلمين ولا نعتبر في بنائنا هذا بعض الآراء المخالفة للمنتمين إلى الإسلام ممن شذوا وأخطأوا في فهمهم.

فنحن نعلم أن بعض الفرق الإسلامية والمذاهب قد يصل بها الحد نتيجة لقصور فهمهم وسوء تصورهم إلى دعوى أن العقل في نفسه مبني على الوهم، والخيال، وأنه في نفسه لا يفضي إلى الحق والصدق، وليس سبباً صحيحا تماما من أسباب معرفة الحق، وهؤلاء الذين يزعمون ذلك يتصور بناء على مذهبهم أن يقتضي العقل أمراً، ويكون مخالفا للشريعة، وهؤلاء نوعان، الأول يتوهم أن الشريعة نفسَها لم تعتبر العقل سببا للمعرفة في الموضوعات التي يصح أن يعمل فيها، وهم الظاهرية النصية، والفريق الآخر الذين يزعمون أن معارفهم كشفية،

وأن مقام الكشف أعلى من مقام العقل الذي هو محدود إما في نفسه أو لاختلاطه بالوهم والخيال المقيدين بحد معين من حدود الوجود، وبالتالي فقد ينشأ عن العقل بعض أحكام باطلة يتوهم أنها صحيحة فيزعم بناء على ذلك مخالفة الشريعة والعقل، وقد ينحو إلى ذلك بعض من يميل إلى مذهب وحدة الوجود، كما وضحنا ذلك في بعض المواضع من كتبنا.

وبناء على هذه المقدمة والتوضيح نشرع في تحليل المسألة وبيانها.

تمهيد: في تبيين بعض المصطلحات

من المهم تبيين مفهوم بعض المصطلحات الواردة في هذا المبحث مما يتوقف عليه فهم المراد.

أولا: الغرض

الغرض: هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، فهو المحرك الأول للفعل وبه يصير الفاعل فاعلاً. ويسمى علة غائية أيضاً. ولذا قيل: إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل.

والأشاعرة على عدم جواز تعليل أفعال الله تعالى بشيء من الأغراض، فلا يجب عليه تعالى شيء، فلا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء. فلا قبحَ في خلو أفعاله من الأغراض بالكلية، ووافقهم في ذلك جهابذة الحكماء وطوائف من الإلهيين بناء على كون أفعاله تعالى بالاختيار لا بالإيجاب، وخالفهم المعتزلة وكثير من الشيعة وغيرهم ممن وافقهم.

وقد بين الأشاعرة أن نفي الأغراض لا تنافي الحكمة، فلأفعال الله تعالى حكمة، ولكن من غير وجوب، ولا باعثية للأفعال ولا لصفاتها على فعلها، كما بينوا أن نفي الأغراض لا يستلزم وجود العبث في أفعال الله تعالى خلافا لما زعم

المعتزلة ومن انتصر لهم. فأفعال الله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حِكَم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته، لكنها ليست أسباباً باعثة على إقدامه، ولا هي بعلل مقتضية لفاعليته، لئلا تكون أغراضاً له، ولا عللا غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله تعالى وآثاراً مترتبة عليها، لئلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خاليا عن الفوائد.

وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض(١).

ثانيا: التحسين العقلي

هناك عدة معانٍ للحسن والقبح اشتهرت بين العلماء:

المعنى الأول: الحسن كون الشيء موافقا للطبع، كالحلو، وضده القبح، كالمرّ، بمعنى كونه منافراً للطبع. وقد يعبر عن ذلك بكونه موافقا للغرض أو للمصلحة أو مخالفاً، والمآل واحدٌ.

وبناء على ذلك فما ليس موافقا ولا منافراً فليس بحسن ولا قبيح كأفعال الله تعالى، بمعنى أنه يرتفع عن الله تعالى أن يتصف بأن أفعاله حسنة بهذا المعنى، لا مطلقاً، بل قد يجوز وصفها بالحسن بناء على معنى آخر. فتنبه.

المعنى الثاني: الحسن كون الشيء صفة كمال وضده القبحُ وهو كونه صفة نقصان. فالكمال كالعلم والنقص كالجهل.

المعنى الثالث: وكون الشيء متعلَّق المدح هو الحسن، وضدُّه القُبْح، بمعنى كون الشيء متعلَّق الذمّ. وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما، وهذا

---

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، تلخيصا من المواقف وشرحها.

يشتمل أفعال الله تعالى أيضاً.

وقد يخصص هذا المعنى بأفعال العباد فيقال: الحَسَنُ: كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، أي في الآخرة، والقبح كونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً. فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة، والمباح والمكروه وأفعال بعض غير المكلفين مثل المجنون والبهائم واسطة بينهما. وأما فعل الصبي فقد يكون حسنا كالواجب والمندوب، وقد يكون واسطة.

منشأ إثبات الحسن والقبح:

المعنى الأول والثاني من الحسن والقبح لا ريب في أنهما يدركان بالعقل، اتفاقا بين الأشاعرة والمعتزلة، وأما هما في نفسيهما فثابتان في الخارج بحسب الخلقة أو الجعل الإلهي للوجود الممكن، عند الأشاعرة، وقد يكون ثبوت بعض أنواعهما في نفس الأمر لا بتوسط الجعل، بل يكون كذلك في نفسه.

وأما المعنى ثالث: فقد صرح الأشاعرة بأن ثبوته لا يكون إلا بحسب الشريعة، فلا موجب عند العقل في ترتيب الثواب والعقاب على أداء الفعل الحسن أو ارتكاب الفعل القبيح. وأما المعتزلة فقد قالوا: إذا كانت الأشياء تثبت حسنها في نفس الأمر بمعزل عن جعل الإله، فيترتب على ذلك أن ترتيب الثواب والعقاب أو الذم والمدح يكون أيضا بحسب نفس الأمر، فالعقل يكون كاشفا لما هو ثابت في نفس الأمر، وبناء على ذلك يقال إن المعتزلة يوجبون المصالح أو يحرمون المفاسد، والتحقيق أنهم يقولون إن العقل كاشف عن ثبوت هذه الأحكام في نفس الأمر ويتبعها في الإيجاب لذلك. وهذا هو السر في أنهم يعممون قولهم هذا في أفعال الإله تعالى وفي أفعال العباد، لأن أفعال الكل تابعة لما هو في نفس الأمر حسن أو قبيح.

قال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون: "اعلم أن الحسن والقبح

بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الأشاعرة والمعتزلة، وأما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه، وحاصل الاختلاف أن الأشعرية وبعض الحنفية يقولون إن ما أمر به فحسنٌ، وما نُهي عنه فقبيح، فالحُسنُ والقبح من آثار الأمر والنهي. وبالضرورة لا يمكن إدراكه قبل الشرع أصلا، وغيرهم يقولون: إنه حسَنٌ فأُمِرَ به، وقبيح فنُهي عنه، فالحسن والقبيح ثابتان للمأمور به والمنهي عنه في أنفسهما قبل ورود الشرع، والأمر والنهي يدلان عليه دلالة المقتضَى على المُقتضي" اهـ.

ولا يخفى أن للمسألة تفاصيل وذيولاً أكثر، ولكن ما أوردنا كافٍ في المقام.

نماذج عن المسائل التي أخطأ فيها بعض من التزم هذه الطريقة:

بناء على ما ذكرنا بعضه من الأفهام المختلفة والتأصيلات المتضادة المتنافية للحسن والقبح في أصل منشئها، فنتصور ما قد يترتب على ذلك من اختلافات في الرؤية الوجودية بين المذاهب والفرق. وما يترتب على ذلك من مواقف من الأديان من طرف بعض من ينحرفون في فهمهم لأصل الحسن والقبح.

وسنورد بعض الأمثلة على ذلك:

أولا: نفي الشرائع: البراهمة

البراهمة مذهب منسوب إلى براهما إلههم، وهم الذين يمثلون الديانة الهندوسية، التي هي الديانة الأكثر انتشارا في الهند، والبراهمة كهنتها، وهي ديانة معدِّدة للآلهة وموحِّدة في الوقت نفسه، فهم يجعلون لكل ظاهرة طبيعية إلها، ولكنهم يجعلون على الآلهة جميعا ربا للأرباب يوحِّدُ بينها ويرأسها ويسيطر عليها، وبراهمان هو الله باللغة السنسكريتية، يعني الروح العامّ، وقد جاء في

كتاب التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني: "ومنهم قوم يقال لهم البراهمة، ينكرون جميع الأنبياء ولكنهم يقولون بحدث العالم وتوحيد الصانع" اهـ وذكر الإمام الباقلاني في تمهيد الأوائل في باب الكلام على البراهمة: أن في البراهمة فريقين، أحدهما: "جحد الرسل وزعم أنه لا يجوز في حكمة الله سبحانه وصفته أن يبعث رسولا إلى خلقه، وأنه لا وجه من ناحيته يصح تلقي لرسالة عن الخالق سبحانه، وقال الفريق الآخر، إن الله تعالى ما أرسل رسولا سوى آدم عليه السلام، وكذبوا كل مدع للنبوة سواه، وقال قوم منهم بل ما بعث الله تعالى غير إبراهيم وحده وأنكروا نبوة ما سواه"اهـ وهي ديانة في ظاهرها لا علاقة لها بالديانات السماوية، ولكن قد يقول بعض الباحثين برجوعها ولو في القدم إلى منشأ الديانات السماوية، فبعضهم اعترف بنبوة آدم، وبعضهم اعترف بإبراهيم، كما نسب ذلك إليهم العضد في المواقف في مبحث التكليف، ثم قد تكون هذه الديانة حرفت وزيد فيها ونقص منها، حتى وصلت إلى الحالة التي هي عليها الآن.

وليس هناك جنة ولا نار في الهندوسية، وإنما يتم العقاب والثواب في الدنيا بمقتضى قانون الكارما(١)، ومعناها الفعل بمعنى أن سلوك الإنسان في

---

(١) ذكر ابن الجوزي في تلبيس إبليس ص٦٠ في فصل ذكر تلبيس إبليس على جاحدي النبوات: أن أبا محمد النوبختي في كتاب الآراء والديانات قد ذكر أن قوما من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق والرسل والجنة والنار، وزعموا أن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر من غير كتاب له أربعة أيد واثنتا عشر رأسا، من ذلك رأس إنسان، ورأس أسد، ورأس فرس ورأس فيل ورأس خنزير، وغير ذلك من رؤوس الحيوانات، وأنه أمرهم بتعظيم النار، ونهاهم عن القتل والذبائح، إلا ما كان للنار، ونهاهم عن الكذب، وشرب الخمر، وأباح لهم الزنا، وأمرهم أن يعبدوا البقر، ومن ارتد منهم ثم رجع حلقوا رأسه =

الحياة يحدد نوع حياته المقبلة التي تبدأ بالميلاد التالي، فإن كان سلوكا روحيا فيرجع إلى الروح العام، ويتحد به وينال السعادة الأبدية، وإن كانت ما تزال متشبعة بالماديات والشهوات تضل العودةَ وتتجول في أجساد لها نفس الأهواء، ومن هنا يقولون بالتناسخ والحلول(١).

وزعموا أن التعذيب في الآخرة لغير حكمة، وهذا غير جائز على الله تعالى وهو مختار عليم حكيم.

هذا خلاصة ما يقول به الهندوس بصورة عامة.

وقد يكون قولهم بالاستغناء عن النبوات بالعقل، وهو الذي أشار إليه السنوسي، كما نقله عنهم متكلمو الإسلام، وتعلقوا بما توهموه حجة وهو: أنِ الأنبياء إن جاءوا بما يخالف ما حكم العقل بقبحه يترك، كتجويز ذبح الحيوان بلا ذنب منه، وهم يزعمون أن هذا قبيح عقلاً! ولا يصح أن يكون مجوَّزا في كتاب يزعَم أنه من عند الله، فلا حاجة لنا إلى اتباع شريعتهم، وإن جاء الأنبياء بما يوافق ما حكم عليه العقل بالحسن، فبالعقل غنى عن الشريعة، وما لم يحكم العقل فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة إليه، لأن الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها كما قرر العضد حجتهم في المواقف في المقصد الثالث في إمكان بعث الرسل، وقد تكون كل هذه الآراء مبنية على تلك الفلسفة الكلية التي يقولون بها. ولذلك زعموا أن في العقل غنية عن اتباع الشرائع لما فيها من اختلافات لا يقبلونها، وبناء عليه أبطلوا التعبد بشرائع

ولحيته وحاجبيه وأشفار عينيه، ثم يذهب فيسجد للبقر، في هذيانات يضيع الزمان بذكرها.

(١) انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د. عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي. هندوسية. ص١٤٧٨. بتصرف واختصار.

الرسل واتباعهم.

وغفلوا عن المصالح العظيمة الحاصلة من انتفاع البشر بأنواع الحيوانات، وأن الله تعالى الذي خلق هذه المخلوقات جميعا أعلم بالحكم المترتبة على تجويز ذبح الذبائح لغايات معينة نافعة للبشر ولغيرهم. قال السنوسي في الرد عليهم في شرح المقدمات: "وَلَوْ تَأَمَّلُوا أَدْنَى تَأَمُّلٍ لَعَرَفُوا فَسَادَ رَأْيِهِمْ؛ لِأَنَّهُ لَوْ قَبُحَ ذَلِكَ فِي حُكْمِهِ ـ تَعَالَى ـ لَقَبُحَ فِي فِعْلِهِ ـ جَلَّ وَعَلاَ ـ وَمِنَ المَعْلُومِ قَطْعًا أَنَّ المَوْلَى ـ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ـ قَدْ يَجْعَلُ شَخْصًا بِمَرَضٍ أَوْ كِبَرٍ عَلَى هَيْئَةِ الرَّاكِعِ أَوْ عَلَى هَيْئَةِ السَّاجِدِ، بَلْ قَدْ يَسْلُبُهُ عَقْلَهُ حَتَّى يَصْدُرُ مِنْهُ مَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ هَذَا مِنْ كَشْفِ العَوْرَةِ وَأَكْلِ العَذِرَةِ وَسَائِرِ النَّجَاسَاتِ وَالتَّلَطُّخِ بِهَا، فَإِذَا كَانَ لَهُ ـ تَعَالَى ـ أَنْ يَفْعَلَ مَا يَشَاءُ، فَلَهُ ـ جَلَّ وَعَلاَ ـ أَنْ يَحْكُمَ فِي عَبِيدِهِ بِمَا يَشَاءُ.

وَلَوْ تَوَقَّفَتْ أَفْعَالُهُ وَأَحْكَامُهُ ـ سُبْحَانَهُ ـ عَلَى الأَغْرَاضِ لَزِمَ احْتِيَاجُهُ ـ تَعَالَى ـ إِلَى الأَفْعَالِ لِيُحَصِّلَ بِهَا غَرَضَهُ، وَذَلِكَ يُنَافِي جَلاَلَهُ وَعَظَمَتَهُ وَوُجُوبَ غِنَاهُ ـ جَلَّ وَعَزَّ ـ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ" اهـ، فقد رد عليهم من باب المعارضة بأفعال الله تعالى، فقال لو بطلت أحكامه التي تذكرونها لبطل نسبة ما تشاهدونه من الأفعال المساوية لهذه الأحكام في النتائج، ولكنكم تعتقدون صدورها عن الله تعالى. وأيضا يلزم على قولكم أنَّ أفعال الله تعالى مقيدة بالغرض، وهو باطل منافٍ لكونه تعالى فاعلا مريداً.

والأصل في قولهم هذا المستلزم إنكار النبوات، هو غرورهم بطريقة فهمهم التي يرونها للوجود الإنساني والطبيعي بناء على ما اعتقدوه صحيحا في العقل، فهم يعتقدون أنهم عثروا على الحقيقة في نفس الأمر فاتبعوها، ولذلك فهم في غنى عن اتباع الأنبياء والرسل والخضوع للرسالات السماوية، ولكن

بنظر موجز يظهر بطلان أصولهم التي اعتمدوها، فلا لها أدلة كافية ولا هي مبنية على علم حقيقي، وربما تكون أصولها مبنية على أساطير وخرافات توارثوها وأعادوا تفسيرها فبدت لهم معقولة بعد كثرة الاعتياد.

ثانياً: إيجاب الأصلح: المعتزلة

ولنبين أولا بإيجاز مفهوم الأصلح، ثم نذكر مذهب المعتزلة مع بعض وجوه الرد عليهم.

مفهوم الأصلح:

ذهب معتزلة البصرة إلى أن المراد بالأصلح: الأنفع. وذهب معتزلة بغداد إلى أن المراد بالأصلح الأوفق في الحكمة والتدبير، وقال معتزلة البصرة: يجب على الله تعالى الأصلح في الدين فقط، وأما معتزلة بغداد فقالوا يجب عليه ما هو الأصلح في الدين والدنيا[١].

قال الإمام الجويني: "الذي استقر عليه قادة مذهب البغداديين أنه يجب على الله -تعالى عن قولهم- فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، ولا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح العاجل والآجل، بل عليه أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده[٢]" اهـ ورتبوا على ذلك مجموعة من الأحكام ليس هذا مقام تفصيلها مثل وجوب ابتداء الخلق عليه تعالى، ووافقهم البصرية في "وجوب الثواب على مشاق التكليف، والأعواض على الآلام غير

---

(١) انظر: فتح المجيد بكفاية المريد، شرح الجزائرية في العقائد التوحيدية، لعبد السلام اللقاني المالكي. ص٢٦٥.

(٢) الإرشاد للإمام الجويني، ص٣٠٩.

المستحقة[1]"اهـ.

وحاصل مذهب المعتزلة: أنهم قالوا بوجوب ما هو الأصلح للعباد عليه تعالى، كما قالوا بوجوب أن يمكن الله تعالى العباد من الأفعال، ويقدرهم عليها، وأن يمهد لهم أقصى ما يعلمه الله تعالى مما يؤمن عنده الكافر ويطيع العاصي اختيارا، بحيث لا يصل الأمر إلى مرحلة الإجبار. ويقولون إنه تعالى فعل بكل أحد غاية مقدوره تعالى من الأصلح، وليس في مقدوره تعالى لطفٌ لو فعله بالكفار آمنوا جميعاً، وإلا لكان تركه بخلا وسفهاً.

ثم قال معتزلة بغداد: إنه يجب على الله تعالى ما هو الأصلح لعباده في الدين والدنيا، وأما معتزلة البصرة فذهبوا إلى أنه يجب عليه تعالى ما هو الأصلح لهم في الدين فقط.

وقال معتزلة بغداد إن المراد بالأصلح الأوفق في الحكمة والتدبير، وفسره البصرية بأن المراد به الأنفع[2].

موجز الردِّ على المعتزلة في وجوب الأصلح:

بنى المعتزلة إيجاب الأصلح على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، بمعنى التلازم بين كون الشيء حسنا في نفسه وبين لزوم أن يقوم به العالم به القادر عليه مجموعة من المسائل في الإلهيات، منها وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى، ووجوب أن يفعل الله الصلاح والأصلح، ووجوب إرسال الأنبياء والرسل، وتعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، وغيرها من المسائل. وقد نقض أهل السنة هذه المسائل بقانون واحد هو نفي الوجوب على الله تعالى، فليس على

---

(١) الإرشاد، ص٣١٠.

(٢) انظر: هداية المريد شرح جوهرة التوحيد، للشيخ إبراهيم اللقاني، (٦٠٥/١).

الله شيء واجب أبداً. كما نقضوا قولهم في كل مسألة بما يليق بتلك المسألة.

وقول المعتزلة هذا مبني على قاعدتين فاسدتين:

إحداهما: تحسين العقل وتقبيحه في الأحكام الشرعية.

وثانيتهما: استلزام الأمر للإرادة.

وكلا القاعدتين باطل عند أهل السنة، فيوجد انفكاك بين الأمر والإرادة في بعض الأحوال، فقد يريد الشيء ولا يأمر به، وقد يأمر به ولا يريده، لأن الإرادة ليست المحبة عندهم ولا تتضمنها ولا تستلزمها.

وأما ما يتعلق بتحسين العقل وما يستلزمه من الإيجاب على الله تعالى، فلا يجب على الله تعالى شيء وإلا لانقلب الممكن واجباً أو مستحيلاً، وهو باطل. والله تعالى فاعل بالاختيار لا بالإيجاب ولا بالطبيعة، فلو وجب عليه فعلٌ أو تركٌ لما كان مختارا فيه، إذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك، لأن الموجب للفعل في حقه تعالى لا يجوز أن يكون خارجا عن ذاته، وإلا لكان متأثراً عن غيره، فتعين أن يكون فاعلا بذاته، فإن كان قديماً لزم قدم الفعل، وهو خلاف ما ثبت من وجوب الحدوث لكل ما سواه، وإن كان حادثاً لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث، وقد سبق استحالتها عليه[1].

والتزم البغدادية أن الأصلح بالعباد الدوام في العذاب الأبديّ، ولا أدري أي صلاح لهم في ذلك، ووصف الجويني التزامهم هذا بأنه نوع من جحد الضروريات[2].

والمناقشات والردود في الأصلح دنيا وأخرى يطول، وقد بينه العلماء في

---

(١) انظر: هداية المريد شرح جوهرة التوحيد، (٦٠٩/١).

(٢) انظر الإرشاد ص٣١٤.

كتب الكلام، والمسألة مهمة جدا، ولولا أن الكتاب لا يليق به التفصيل لذكرنا هنا ما تعجب منه العقول والقلوب.

الأصل الثالث من أصول الكفر

التقليد الرديء

قال السنوسي: (والتقليد الرديء: وهو متابعةُ الغير لأجل الحميَّة والتعصُّب، من غير طلبٍ للحقِّ)

أقول:

لا بد من تعريف التقليد، ثم ذكر بعض آثار التقليد الرديء في بعض الفرق والجماعات.

أولا: تعريف التقليد

قال الغزالي في المستصفى: "التقليد هو قبول قول بلا حجة وليس ذلك طريقا إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع[1]" اهـ.

وقال العضد الإيجي في شرح ابن الحاجب الأصولي (٣٠٥/٢): "التقليد العمل بقول الغير من غير حجة".

وقد بين الغزالي أن الاعتماد على التقليد وعدم الرجوع إلى الدليل باطل ومجرد تحكم لا ينفع العاقل، فقال: "إن صدق المقلد لا يعلم ضرورة، فلا بدَّ من دليلٍ، ودليلُ الصدق المعجزة، فيعلم صدق الرسول عليه السلام بمعجزته، وصدق كلام الله بإخبار الرسول عن صدقه، وصدقُ أهل الإجماع بإخبار الرسول عن عصمتهم.

ويجب على القاضي الحكم بقول العُدول، لا بمعنى اعتقاد صدقهم،

(١) انظر المستصفى، الإمام الغزالي، ص٣٧٠.

لكن من حيث دلَّ السمع على تعبُّد القضاة باتباع غلبة الظن، صدقَ الشاهد أم كذب!

ويجب على العامي اتباع المفتي؛ إذ دل الإجماع على أن فرض العوام اتباع ذلك، كذب المفتي أم صدق أم أصاب.

فنقول: قول المفتي والشاهد لزم بحجة الإجماع، فهو قبول قول بحجة فلم يكن تقليداً.

فإنا نعني بالتقليد قبول قول بلا حجة فحيث لم تقم حجة، ولم يعلم الصدق بضرورة ولا بدليل، فالاتباع فيه اعتماد على الجهل"اهـ

وبين العضد أن أخذ العامي بقول المجتهد، وأخذ المجتهد بقول مجتهد آخر مثله تقليد، وأما الرجوع إلى الرسول فلا يكون تقليداً، وكذا إلى الإجماع وكذا رجوع العامي إلى المفتي، وكذا رجوع القاضي إلى العدول في شهادتهم، وذلك لقيام الحجة فيها، فقول الرسول بالمعجز، والإجماع بما مرَّ على حجيته أي من الدليل الذي قام على حجية الإجماع، وقول الشاهد والمفتي بالإجماع، ولو سمي ذلك أو بعض ذلك تقليداً كما سمي في العرف أخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليداً فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح(١). وقد ذهب القاضي الباقلاني في التقريب إلى أن أخذ العامي بقول المفتي ليس تقليداً أصلاً، لأن قول العالم حجة في حق المستفتي، لأن الله تعالى نصَبَه علماً في حق العامي، وأوجب عليه العمل به، كما أوجب على المجتهد العمل باجتهاده.

فتبين أن بعض أنواع التقليد يصح، بل قد يجب كما في أخذ العامي بقول المجتهد في الفروع، والمراد من التقليد الموصوف بأنه تقليد رديء وهو الذي قد

---

(١) انظر شرح العضد على ابن الحاجب الأصولي، (٢/٣٠٥).

يكون سببا في بدعة أو كفر، أي التقليد الذي لم تقم حجة على جواز العمل به، فخرج بذلك تقليد العامي للمجتهد في الفروع العملية قطعاً لقوله تعالى ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النَّحل: ٤٣] وقد قام الإجماع على ذلك، ولكن التقليد في الأصول وفي العقيدة لا يخرج على سبيل الكلية لما في ذلك من جوانب لا بد من بيانها، فقد يكون المقلِّد فيها مبطلاً، وبما أنه لا يوجد دليل على صحة التقليد على سبيل الكلية، فالأصل عدم الأخذ بقول الغير في الأصول بدون الدليل. وسيأتي تفصيل في هذا المعنى.

وتزداد الخطورة في التقليد بحسب الموضوع الذي يتم التقليد فيه، فإن كان من الأصول فالتقليد أخطر من التقليد في الفروع. وإن كان التقليد في أصول الأديان، أي في اختيار دين على دين، فهو أخطر من التقليد في بعض الأصول الدينية التي حصل فيها الاختلاف بين المسلمين أنفسهم، كالاختلاف الحاصل بين المعتزلة والأشاعرة مثلاً.

ثانياً: تقليد الكفار لكبرائهم وقدمائهم

التقليد في العقليات كأصول الأديان مثل وجود الله تعالى لا يحصل العلم قطعاً، وهو من جنس التقليد الرديء، بيَّنَ الإمام السنوسي أن التقليد الرديء قد: "نَشَأَ عَنْهُ كُفْرٌ صَرِيحٌ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ وَهُوَ تَقْلِيدُ الجَاهِلِيَّةِ آبَاءَهُمْ فِي الشِّرْكِ وَعِبَادَةِ الأَصْنَامِ، وَتَقْلِيدُ عَامَّةُ اليَهُودِ وَعَامَّةُ النَّصَارَى لِأَحْبَارِهِمْ فِي إِنْكَارِ نُبُوَّةِ نَبِيِّنَا وَمَوْلاَنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنْ كُلِّ تَقْلِيدٍ فِي كُفْرٍ صَرِيحٍ"اهـ.

ولذلك فقد حصل نزاع بين بعض الأعلام في التقليد في أصول الدين هل يكفي في تحقيق الإيمان أم لا، وإن جرى كثير منهم على أنه إن كان قلد في أمر صحيح كوحدانية الله تعالى يخرج من الكفر، ولكنه يبقى عاصياً لعدم

العلم بالدليل، وكذا في مسألة وجود الله تعالى فلا بدّ من العلم بالدليل ولو الإجمالي.

ولذلك فإن التقليد غير كافٍ قطعاً إذا كان ما قلد فيه أمرا باطلا كالشرك أو الإلحاد أو نحو ذلك، فهذا لا يعفي المقلِّد في الآخرة، ولا يقيم له وزنا في الدنيا. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البَقَرَة: ١٧٠]، ومعنى الآية: وإذا قيل لهم: اتبعوا في دينكم ما أنزل الله على نبيه محمد – صلى الله عليه وسلم – قالوا معرضين: لا نتبعه، بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا. وسواء قالوا ذلك بلسان المقال، أم قالوه بلسان الحال، فالمراد: أنهم أصروا على سلوك سبيل آبائهم البعيدة عن الهدى. وتركوا سبيل مولاهم الحق، وقالوا ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزُّخرُف: ٢٣] والآية عامة: تشمل كل أهل الباطل المقلدين لغيرهم فيه، ويدخل فيهم المشركون.

وقال الرازي في تقرير الجواب المذكور في الآية على الكفار والمشركين (٦/٥): "تقرير هذا الجواب من وجوه:

أحدها: أن يقال للمقلد، هل تعترف بأن شرط جواز تقليد الإنسان أن يعلم كونه محقاً أم لا، فإن اعترفت بذلك، لم تعلم جواز تقليده إلا بعد أن تعرف كونه محقاً، فكيف عرفتَ أنه محق؟

وإن عرفته بتقليد آخر لزم التسلسل، وإن عرفته بالعقل فذاك كاف، فلا حاجة إلى التقليد.

وإن قلت: ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم كونه محقاً، فإذن قد جوزت تقليده وإن كان مبطلاً، فإذن أنت على تقليدك لا تعلم أنك محق أو مبطل.

وثانيها: هب أن ذلك المتقدم كان عالماً بهذا الشيء، إلا أنا لو قدرنا أن ذلك المتقدم ما كان عالماً بذلك الشيء قط، وما اختار فيه ألبتة مذهباً، فأنت ماذا كنت تعمل؟

فعلى تقدير أن لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه، كان لا بد من العدول إلى النظر، فكذا ههنا.

وثالثها: أنك إذا قلدت مَنْ قبلَكَ، فذلك المتقدم كيف عرفته، أعرفته بتقليد أم لا بتقليد؟ فإن عرفته بتقليد، لزم إما الدور وإما التسلسل، وإن عرفته لا بتقليد، بل بدليل فإذا أوجبت تقليد ذلك المتقدم، وجب أن تطلب العلم بالدليل، لا بالتقليد، لأنك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل مع أن ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد، كنت مخالفاً له.

فثبت أن القول بالتقليد يفضي ثبوته إلى نفيه فيكون باطلاً" اهـ.

ثالثا: تقليد المبتدعة لزعمائهم

قال السنوسي: "ونشأ عنه -أي عن التقليد الرديء- بدعة مختلف في كفر صاحبها، كتقليد عامة المعتزلة والمرجئة والمجسمة لقدمائهم فيما دانوا به من هذه البدع، وقد سبق ما في ذلك من الخلاف" اهـ.

وقد أفضنا فيما تقدَّم في بيان الاختلاف في تكفير المبتدعة المتأولين وفي بيان وجه هذا الاختلاف بين أهل العلم.

رابعا: تقليد عامة المؤمنين للعلماء في الإيمان

التقليد كما وضحه عبد السلام اللقاني (ت ١٠٧٨هـ) في شرح الجزائرية المسمى بفتح المجيد بكفاية المريد ص٧٩: "والتقليد الأخذ بقول غير معصوم من غير حجة، كما حققه إمام الحرمين في البرهان، وعلى هذا فالأخذ بقوله

عليه السلام مطلقا في الأحكام وغيرها ليس تقليداً" ثم قال: "وقيل: "التقليد قبول قول الغير وهو لا يعلم من أين أخذه، بأن يصدقه تحسيناً للظنّ من غير تفكر في خلق السموات والأرض، وعلى هذا فإن قلنا بجواز اجتهاده عليه الصلاة والسلام في الأحكام جاز أن يسمى قبول قوله تقليداً، وعلى منعه في حقه وأنه إنما يقولها عن وحيٍ فلا يسمى قبول قوله عليه الصلاة والسلام تقليداً" اهـ.

وقد نُسِب لأبي علي الجبائي القول بأن الإيمان بناء على التقليد بلا نظرٍ ولا دليل على التوحيد لا يقبل، بل فاعله كافرٌ لأن ضد المعرفة النكرة، والنكرة كفرٌ.

وقد أجمع الأشاعرة على خلافه: "فإنهم اتفقوا على صحة إيمانه وليس للجمهور إلا القول بعصيانه بترك النظر إن قدر عليه، كما حكاه الآمديُّ، وجزم به المحليُّ، وقال أبو منصور الماتريديّ: أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم، وأنهم حشو الجنة كما جاءت به الأخبار، وانعقد عليه الإجماع، لكن منهم من قال لا بد من نظر عقليٍّ في العقائد، وقد حصل لهم منه القدر الكافي، فإن فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث ما سواه من الموجودات، وإن عجزوا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين، والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم" كذا قرره عبد السلام في شرح الجزائرية.

ثم ذكر أن بعض أهل السنة كالإمام الغزالي مال إلى كفاية التقليد واستحباب النظر لا وجوبه.

وقيل: إن قلَّد القرآن صحَّ له إيمانه لتقليد الحق، وإلا لم يصح إيمانه، لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم، لأن مقلد الحق ضد الباطل، وهو صاحب إيمانٍ

واعتقاد حقٍّ مطابق للواقع[1].

وأما ما نقل عن الأشعري وغيره من عدم كفاية التقليد فيريدون به أن التقليد لا يسقط وجوب النظر عن صاحبه، كما وجهه عبد السلام، أو أن المقلد لم يصل لكامل الإيمان بسبب عدم اكتسابه للأدلة القائمة على الإيمان، فإيمانه غير كامل بهذا المعنى، لا أنه كافر كما فهمه بعض من شنع على الأشعري فنسبوا إليه تكفير العوام، وقد بين هذا المعنى الإمام البغدادي في أصول الدين، وغيره من الأعلام.

وهذا الخلاف كله في التقليد والمقلد مبني على أن يكون إيمانه جازماً غير متشكك فيه، بحيث إذا زال مقلَّده عن الإيمان بقي هو عليه، وأما من لم يكن اعتقاده جزمًا فعليه خطورة من الوقوع في الكفر، بل قال عبد السلام ص٨٩: "هو في الدنيا على طرف من الإيمان وشفا جُرُف الكفر، إذ لا يأمن أن يقع فيه، بل هو واقع فيه لا محالة، للاتفاق على عدم صحة إيمانه، فإذا مات على هذه الحالة انهار به في نار جهنم، ليعذب فيها على الكفر عذاباً مخلداً، بخلاف من تأمل دلائل التوحيد من افتقاره كلَّ حينٍ إلى فعل ربّه عز وجل من صحته وسُقْمه ونحوهما، فإن عقيدته قطعية، فلا يُخَلَّد في النار إن دخلها، ولا يعاقب فيها على الكفر. ومآله إلى النجاة والجنة" اهـ

ولذلك قال السنوسي في شرحه على المقدمات ص١١٥: "وَاخْتُلِفَ فِي تَقْلِيدِ عَامَّةِ المُؤْمِنِينَ لِعُلَمَاءِ أَهْلِ السُّنَّةِ فِي أُصُولِ الدِّينِ هَلْ يَكْفِي ذَلِكَ أَمْ لاَ؟ وَكَثِيرٌ مِنَ المُحَقِّقِينَ قَالُوا: إِنَّ ذَلِكَ كَافٍ إِذَا وَقَعَ مِنْهُمْ التَّصْمِيمُ عَلَى الحَقِّ، لاَ

---

(١) انظر فتح المجيد بكفاية المريد شرح نظم كفاية المريد وحِلية العبيد المشهور بالجزائرية في العقائد التوحيدية، للعلامة الشيخ أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائريّ (ت٨٨٤هـ)، لعبد السلام اللقاني، ت: محمد سيد بن يحيى الداغستاني، طبعة دار الضياء، ص٨٤.

سِيَّمَا فِي حَقِّ مَنْ يَعْسُرُ عَلَيْهِ فَهْمُ الأَدِلَّةِ" اهـ.

والخلاف المذكور في المقلد مبني على أنه قلَّد من هو مصيب في عقيدته، بخلاف من قلد من فيه بدعة وانحراف فيلحق حكمه بحكمه، فما فيه خلاف في الكفر والإيمان يلحق به، وما لا فلا.

الأصل الرابع من أصول الكفر

الربط العادي

قال السنوسي: (والربط العاديُّ، وهو إثبات التلازم بين أمرٍ وأمرٍ، وجوداً وعدماً، بواسطة التكرر).

أقول:

سبق أن بينا أن العلاقة بين أجزاء الكون والمخلوقات بعضها ببعض ليست علاقة الخالقية ولا التأثير على سبيل الإحداث والخلق، فهذا كله لا يصح إثباته إلا لله تعالى بناء على دليل التوحيد في الأفعال، وعلى لزوم افتقار كل ما سواه إليه. والوسائط باطلة وإن كانت في نهايتها مستندة لله تعالى، لأن في ذلك إبطالا للإرادة والاختيار وفيه استناد وجود بعض المخلوقات إلى بعض بالواسطة وهذا باطل كما مضى.

والتحقيق عند أهل السنة أن كل ما نراه من أجزاء العالم الوجودية فبعضها ليس علة لبعض في الوجود، بل الترتيب بينها لا يكون إلا بناء على جعل الله تعالى واختياره وترتيبه.

وبعض الناس عجز عن الإذعان لهذا الأمر الواضح بالدليل، فقرر أن الظاهر هو أن الحوادث بعضها أسباب وعلل وجودية لبعض، وأثبت التلازم العقلي بينها، وهذا كله مناقض ومنافٍ لما تقرر.

ويلزم على ذلك نفي إرادة الفاعل المختار، ونفي تأثيره، وإحالة المعجزات التي هي في الحقيقة خرق لنظام الترتيب العادي الذي اختاره الله تعالى، وإنما يلزم ذلك لأن ما كان بتلازم عقلي لا يمكن أن ينخرق، ولا أن ينفكَّ بعضه

عن بعض، بل هذا خارج أصلا عن القدرة كما هو واضح.

ولما توهم بعض الفلاسفة هذا النوع من الارتباط بين أجزاء العالم، اعتقد قدم الأفلاك وتأثيرها بطباعها في العوالم الأرضية فنسبوا لها التدبير لما تحتها، كما قال بذلك الصابئة، ووقعوا في الشرك المخرج من الإيمان الموجب للخلود في النيران بحكم الواحد الديان.

وبعضهم لم يقع في الشرك بل اقتصر غلطه على نفي الإرادة والاختيار، واعتقد الحتمية بين أجزاء الكون ونفى لذلك الخوارق، مما تسبب في إبطال أهمّ أدلة النبوة، كبعض المتفلسفة الإسلاميين الذين تبعوا أرسطو ولم يستطيعوا الانفكاك عنها. ثم صاروا يروجون بين الناس أن ما يقررونه موافق للعلم ولما يفهم من آيات القرآن، وأن من يقول بأن الارتباط عادي مبني على التكرر لا غير، فهذا لضعف إدراكه ومعرفته لحقيقة الوجود، ولذلك يظن الحتم إمكانا، ويحكم على الأمرين اللذين يجب ارتباطهما معاً على سبيل الحتم بأنهما ينفكان بإرادة الفاعل المختار، وهذا عنده خروج عن العقل.

والحقيقة أن ما ارتكبه من أحكام خروجٌ عن العقل، ومخالفةٌ للواقع، بل قد تبين لأكثر الخلق في هذا الزمان أن ما كان يُظنُّ من حتمية بين أجزاء العالم بناء على تأثر بفلسفة أرسطو وغيره الذين بنوا العالم على العلل والطبائع الواجبة، وبعضهم بناء على ما يسمى في الزمان السابق بالفيزياء الكلاسيكية التي كان العلامة الفيزيائي نيوتن يقول بها، أقول قد تبين للفحول بطلان هذا الزعم، وأن العلاقات بين أجزاء العالم إمكانية يصح تفرقها، وهذا الرأي الذي انتهى إليه كثير من علماء الطبيعيات موافق لقول أهل السنة كما ترى.

وعلى العموم فهذا الفهم المنحرف لطبيعة الكون والعالم، أدى بالناس إلى غلطين عظيمين:

الأول: اعتقاد استقلال العالم في نفسه واستغنائه عن الخالق من أصله، وهذا كفر واضح، أو أدى بهم إلى اعتقاد أن بعض أجزاء العالم كالأفلاك والكواكب هي التي تدبر بعض العالم أو كله، فعبدوها، وأشركوا آلهةً مع الله تعالى عن ذلك، فهذا أوقعهم في الكفر. وبعضهم أداهم ذلك إلى إنكار البعث والقيامة بناء على أن الارتباط بين أجزاء العالم حتمي فلا معنى للقول بانشقاق القمر ولا بتغير السماء والأرض إلى صورة أخرى كما جاء في الشريعة. فأنكروا ما جاء في الشرائع الصحيحة فكفروا بذلك.

والثاني: أن بعض الإسلاميين اعتقد أن أجزاء العالم ترتبط بعضها مع بعض بقوى مودعة أودعها الله تعالى، وهي وسائط ارتضاها الله تعالى لإظهار الأفعال المترتبة عليها، ولكنهم لما صرحوا أنه جل شأنه لو لم يرِد ذلك لجعلها غير مؤثرة، خرجوا من حيز الكفر القطعي الذي يُلحقهم بالملاحدة والمشركين إلى البدعة على أقل تقدير، على أن بعض العلماء صرح بكفرهم وألحقهم بالمشركة، وهذا فيه نوع تشديد.

الأصل الخامس من أصول الكفر

الجهل المركب

قال السنوسي: (والجهل المركب: وهو أن يجهل الحق، ويجهل جهله به).

أقول:

العلم نورٌ يكشف الواقع للعقل والقلب فيوجههما إلى المعاني الصحيحة والإدراكات المطابقة، ولذلك فكلما ازداد علم المرء قل خطأه، ولو وقع فيه أمكنه تجنبه ولو بعد حينٍ. والعلم يكشف عن الشيء كما هو في نفسه، فيدفع العالم به إلى اتخاذ موقف سليم منه، فيسلم من مثارات الأغلاط والانحرافات. ولذلك ومع اختلاف العلماء في أن العلم يعرَّف أو لا يعرَّف، فمن أحسن التعريفات التي وضعها العلماء ما ذكره الإمام ابن الحاجب في مختصره الأصولي، وبينه الإمام العضد بقوله (٥٣/١): "وأصحها أنه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه" اهـ وقال السيد: "وحاصله أن العلم صفة قائمة بمحل، متعلقة بشيء، توجب كون المحلّ مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز" اهـ والمحل هو العالم، والتمييز هو الذي لا يحتمل ذلك النقيض. وبعضهم قال: العلم إدراك الشيء على ما هو عليه. أو معرفته على ما هو عليه.

أولا: تعريف الجهل المركَّب

الجهل في أصل اللغة:

قال الأزهري: الجهل نقيض العلم، تقول جهل فلانٌ حقَّ فلان، وجهل بهذا الأمر، والجهالة: أن يفعل فعلا بغير علمٍ. وتقول جهلت الشيء: إذا لم تعرفه،

ويطلق الجهل على عدم الخبرة كما في قوله تعالى: (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) فلم يرد الجهل الذي هو ضد العقل، وإنما أراد الجهلَ الذي هو ضد الخبرة، أراد يحسبهم من لم يَخبُر أمرَهم[1].

وقال السمين الحلبي في عمدة الحفاظ (٣٥٣/١): الجهل ضد العلم. انتهى، وقد يطلق في اللغة النقيض على الضد.

الجهل اصطلاحاً:

يطلق العلم على عدة اصطلاحات، ومقابل كل معنى للعلم يمكن تقدير معنى للجهل:

أولا: إذا قلت العلم تصور الشيء بما هو عليه. أو تصديق لذلك، والجهل يقابله.

ثانياً: الجهل ضربان: بسيط ومركب، فالبسيط عدم العلم بالشيء. والمركب: الجهل بالشيء والجهل بأنه يجهل الشيء، أو هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه كما عرفه السنوسي وغيره.

ثالثا: قسمه بعضهم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: خلو النفس من العلم وهذا هو الأصل. ولذلك جعله بعض المتكلمين معنى مقتضياً للأفعال الخارجة على النظام. كما جعل العلم معنىً مقتضياً للأفعال الخارجة من النظام.

الثاني: اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه.

الثالث: فعل الشيء خلاف ما حقه أن يفعل سواء اعتقده صحيحاً أو

---

(١) انظر: معجم تهذيب اللغة. أبو منصور الأزهري.

فاسداً، كمن ترك الصلاة[1].

ثانيا: بعض ما ترتب على الجهل المركب من اعتقادات وآراء باطلة

ذكر السنوسي أن الجهل المركب سبب "لِلتَّمَادِي عَلَى الكُفْرِ إِنْ كَانَ ذَلِكَ الكُفْرُ هُوَ الَّذِي وَقَعَ الجَهْلُ بِاعْتِقَادِهِ، كَجَهْلِ الفَلاَسِفَةِ بِاعْتِقَادِهِمْ قِدَمَ الأَفْلاَكِ، وَاعْتِقَادِهِمْ تَأْثِيرَ الإِلَهِ بِطَرِيقِ التَّعْلِيلِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنْ كُفْرِيَّاتِهِمْ، وَهُوَ أَيْضًا سَبَبٌ فِي التَّمَادِي عَلَى البِدْعَةِ إِنْ كَانَتْ تِلْكَ البِدْعَةُ هِيَ الَّتِي وَقَعَ الجَهْلُ بِاعْتِقَادِهَا، كَجَهْلِ القَدَرِيَّةِ بِاعْتِقَادِهِمْ اِسْتِقْلاَلَ الحَيَوَانَاتِ بِإِيجَادِهَا أَفْعَالَهَا الاِخْتِيَارِيَّةِ، وَاعْتِقَادِهِمْ وُجُوبَ مُرَاعَاةِ الصَّلاَحِ وَالأَصْلَحِ فِي حَقِّ المَوْلَى - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنْ سَائِرِ البِدَعِ الاِعْتِقَادِيَّةِ.

وَإِنَّمَا كَانَ الجَهْلُ المُرَكَّبُ سَبَبًا وَأَصْلاً لِلتَّمَادِي عَلَى الكُفْرِ وَالبِدْعَةِ؛ لِأَجْلِ عَدَمِ شُعُورِ صَاحِبِهِ بِجَهْلِهِ، وَاعْتِقَادِهِ الصَّوَابَ وَالحَقَّ فِي جَهْلِهِ. وَمَنْ كَانَ عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ فَإِنَّهُ لاَ يَطْلُبُ الخُرُوجَ عَنْ جَهْلِهِ؛ لِأَنَّهُ هُوَ الصِّرَاطُ المُسْتَقِيمُ عِنْدَهُ، وَإِذَا اتَّفَقَ أَنْ يَجِيءَ مَنْ يُشَكِّكُهُ فِي مُعْتَقَدِهِ وَيَرُدُّهُ إِلَى مَا هُوَ الحَقُّ فِي نَفْسِ الأَمْرِ يَمْتَنِعُ مِنَ الاِسْتِمَاعِ لَهُ وَمِنْ قَبُولِ قَوْلِهِ، بِخِلاَفِ الجَهْلِ البَسِيطِ - وَهُوَ عَدَمُ إِدْرَاكِ أَمْرٍ مِنَ الأُمُورِ - فَإِنَّ صَاحِبَهُ يَطْلُبُ العِلْمَ بِمَا جَهِلَهُ إِنْ شَعُرَ بِعَدَمِ إِدْرَاكِهِ، وَإِنْ غَفَلَ عَنْ ذَلِكَ وَجَاءَ مَنْ يُنَبِّهُهُ لِطَلَبِ العِلْمِ بِذَلِكَ، أَوْ جَاءَ مَنْ يُعَلِّمُهُ مَا جَهِلَهُ، فَإِنَّهُ يُجِيبُ إِلَى ذَلِكَ وَيَقْبَلُهُ؛ لِمَا جُبِلَتْ عَلَيْهِ النُّفُوسُ مِنَ النُّفْرَةِ عَنِ الجَهْلِ البَسِيطِ، وَمَحَبَّةِ تَحْصِيلِ العِلْمِ بِمَا لَيْسَ مَعْلُومًا لَهَا" اهـ.

وهذا تحليل واقعي لما يترتب على الجهل، وتحليل لنفسية الجاهل كيف

---

(١) انظر: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. الشيخ أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، المعروف بالسمين الحلبي (ت ٧٥٦هـ)، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية. (٣٥٤/١).

يتصرف لسبب جهله المركب، ولذلك وجب على العاقل التخلص من الجهل المركب، ولا يصح أن يقال إن الجهل المركب يترتب عليه العذر عند الله تعالى أو عند الناس، لأن الأصل أن العاقل قادر على التخلص من جهالاته إذا أراد، ولكن بسبب تعصبه وتقليده ومنافعه التي قد يحصل عليها نتيجة لتلبسه بالاعتقاد الجهليّ هذا، فإنه يعزف نتيجة لتراكم الران عن إعادة النظر بما هو قادر عليه، إلى أن يصل إلى حالة يظن فيها الناظر إلى حالته أنه صار عاجزا وغير قادر على التخلص من جهالته، والحقيقة أن ذلك غير مُعذِرٍ له، لأن التراكم الذي غطى على قلبه ومنع نفسه من التوجه لإرادة التغيير المطلوب منه إنما كان بسبب اكتسابه أصلا، وإصراره على العودة على التلبس بمقتضيات جهالته، وما كان كذلك فإنه يتحمل وزرَه.

وبين السنوسي أن السبب في اتباع الإنسان لجهله وإصراره عليه، هو وثوق نفسه "من العقليات بما ليس برهانياً من الأدلة، وتحسين الظنّ بما تستبد به النفس من أنظارها واستنباطها، لا سيما عندما تظهر لها الإصابة للحق في بعض أنظارها، فتزهو وتعجب حينئذ، وتقيس سائر أنظارها على ذلك النظر" اهـ أي إن بعض الناس ينظرون ويتأملون في بعض الأمور، فيجدون أنهم أصابوا فيها، فيحصل لديهم نوع من الغرور، ويظنون أن كل ما نظروا فيه فهو الحق الثابت، ولا يبقى في نفسوهم داعية لإعادة النظر وانتقاد فكرهم ونتاجه، فيصرون على ما توصلوا إليه من أنظار مبنية على أمور وترتيبات يظنونها أدلة وليس كذلك، بل قد تكون مغالطات ومشاغبات لكنهم لم يتنبهوا لجهة شبهاتها وشغبها، فجرت عليهم، وحسبوها شيئا عظيما فتمسكوا بها. والإنسان عندما يغتر ببعض ما لديه، ويهمل حرصه على التدقيق الدائم، يضل وهو لا يعرف أنه ضالٌّ بل يحسب نفسه على الهدى والحقّ المبين، وتراه يشرع في تعليم غيره وإرشاده بناء على ما لديه من اعتقادات فاسدة يظنها شيئا وهي ليست بشيء في نفس

الأمر. وهذه الأفكار الباطلة "ليس للعقل ولا لفكرته ولا للدليل الصحيح مادة وتركيباً فيه تأثير البتة، لا بطريق التولد ولا بطريق التعليل، وإهماله لزوم التواضع والفقر إلى المولى الكريم في كل نظرٍ يقع بباله[1]" يصبح كل ذلك سببا في زيادة ضلاله، وابتعاده عن الهدى.

وهذا هو المراد بنحو قوله تعالى ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَٰفِلِينَ ١٤٦﴾ [الأَعْرَاف: ١٤٦]، فالصرف هنا لا يراد به أن يصرفوا بعد أن يريدوا الوصول إلى الحق، بل هو صرف طبيعي يحصل لهم عقيب إصرارهم واعتيادهم ما هم فيه من الضلال، فينصرفون عن الحق أولا بإرادتهم واختيارهم، ثم يعتادون ذلك بحيث لا يعودون يشعرون بحاجتهم أو شعورهم بغير ما لديهم من آراء باطلة يظنونها مصيبة وليست كذلك. ولما كان ذلك كله بخلق الله عقيب اختياراتهم وأكسابهم نسبه لفعله وخلقه لما أن الحالات الوجودية الحاصلة بالفعل في البشر إنما هي بخلق لله تعالى، ولكن لا يكون ذلك على سبيل القسر والقهر والجبر، بل تبعا لأفعالهم واعتيادهم عليها حتى لا يشعرون بغيرها، لأنهم لم يريدوا ذلك، بل يصبحون لا يرون لذة إلا فيها، وهي مجرد سراب بقيعة.

والصرف المذكور في الآية معناه: سأُبعد عن الانتفاع بآياتي المرشدة إلى مصالح الدين والدنيا، أُولئك الذين يتطاولون في الأَرض على الناس، ويرون لأَنفسهم مكانة فوق مكانتهم، ويأْنفون من اتباع الحق إصرارًا منهم على التمسك بباطلهم.

---

(١) انظر شرح المقدمات للسنوسي، ص١١٦.

﴿وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾: أي ومع تعاليهم على الناس في الأرض إن يسمعوا كل آية من الآيات التنزيلية، أو يبصروا أي معجزة من المعجزات المشاهدة المرئية لا يصدقوا بواحدة منها، بل يكفرون بجميع ما رأوا، إمعانًا منهم في التكذيب والإعراض، لانغلاق قلوبهم دون الهدى، إذ أساءوا اختيار الطريق.

﴿وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٦]: أي وإن يبصروا ويعرفوا طريق الهدى والخير لا يتوجهون إليه ولا يسلكونه. لاختيارهم الشياطين أولياء لهم من دون الله.

﴿وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٦]: أي وإن يتضح لهم طريق الغواية والفساد والانحراف، بتحذيرهم منه، يختاروه لأنفسهم مسلكًا مستمرًا لا يعدلون عنه، مع وضوح التحذير منه، كي يصلوا إلى تحقيق شهواتهم ومآربهم وإشباع أطماعهم.

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾: أي ذلك التكبر وعدم الإيمان واتباع طريق الغي والإعراض عن طريق الهدى - ذلك فعلوه - بسبب كفرهم بآياتنا الدالة على صدق ما أرشدنا إليه ودعونا إلى التمسك به، وفساد ما أقاموا على فعله من القبائح والمنكرات، وبسبب غفلتهم عن التأمل في الحق الذي أنزلناه، ولو أنهم تدبروا ما جئنا به وعقلوه لما فعلوا الأباطيل[1]" اهـ

قال أبو السعود: "ومعنى صرفهم عنها: الطبع على قلوبهم، بحيث لا يكادون يتفكرون فيها ولا يعتبرون بها لإصرارهم على ما هم عليه من التكبر

---

(١) هذا ما جاء في تفسير هذه الآية في التفسير الوسيط الصادر عن مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، طبع: في الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ط١، ١٩٧٣م.

والتجبر، كقوله تعالى ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصَّف: ٥]" اهـ، وهذا كلام في غاية النفاسة والدقة.

ثم قال: "أي سأطبع على قلوب الذين يعدون أنفسهم كبراء، ويرون لهم على الخلق مزية وفضلا، فلا ينتفعون بآياتي التنزيلية والتكوينية، ولا يغتنمون مغانم آثارها، فلا تسلكوا مسلكهم لتكونوا أمثالهم" اهـ.

وكذا قال البيضاوي في أحد وجوه تفسير الآية: "﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ﴾ [الأَعْرَاف: ١٤٦] المنصوبة في الآفاق والأنفس ﴿ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأَعْرَاف: ١٤٦] بالطبع على قلوبهم فلا يتفكرون فيها ولا يعتبرون بها" اهـ

وقد قرر هذا المعنى أيضا الإمام الماتريدي في تفسيره المملوء بالفوائد ودقائق المعاني، فقال: "يخرَّج هذا على وجهين:

أحدهما: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ﴾ أي: سأصرفهم عن قبولها وتصديقها؛ إذ لم يستقبلوها بالتعظيم لها، بل استهزءوا بها واستخفوا بها على علم منهم أنها آيات من الله وحجة.

والثاني: سأصرف عن وجود الطعن والقدح فيها والكيد لها، ثم إن كل واحد من هذين الوجهين يتوجه على وجهين:

قال الحسن: إن للكفر حدًّا إذا بلغ الكافر ذلك الحد يطبع عليه، فلا يقبل ولا يصدق آياته بعد ذلك.

والثاني: أنهم كانوا يتعنتون في آياته ويكابرون في ردها مع علمهم أنها آيات وحجج من الله، فإذا تعانتوا صرفهم عن قبولها وتصديقها، وهو كقوله تعالى ﴿ثُمَّ ٱنصَرَفُواْ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ [التَّوبَة: ١٢٧]، وقوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصَّف:٥]، أي: خلق منهم فعل الزيغ وفعل الانصراف، وهكذا كل من

يختار عداوة الله، فالله لا يختار له ولايته، ولكن يختار له ما اختار هو" اهـ.

وما ذكرناه فيه كفاية لبيان المراد.

الأصل السادس من أصول الكفر

التمسك في عقائد الإيمان بمجرد الظواهر

قال السنوسي: (والتمسك في عقائد الإيمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة، ومن غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره منها وما لا يستحيل).

أقول:

الكلام في الظواهر، ومعنى الظهور ومرتبة دلالته، وهل يجوز صرف الظاهر عن ظاهره، وما يتعلق بذلك، من المباحث المهمة في علم التوحيد، كما هو مبحث مهم أيضا في أصول الفقه والتفسير والحديث، لأن له علاقة مباشرة بتفسير الألفاظ وما سيق الكلام لأجله، وهذا يدخل في علوم كثيرة، والخلاف فيه يترتب عليه اختلاف في الأحكام والمذاهب. ولذلك فلا بدَّ من الكلام بشيء من التفصيل على معنى الظاهر والظهور، ثم بعد ذلك نشرع في بيان بعض ما يترتب عليه مما له علاقة بعلم التوحيد.

أولاً: المراد بالظاهر

قال البزدوي (١٩٦/١): "الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته، مثل قوله تعالى ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النِّسَاء : ٣] فإنه ظاهر في الإطلاق، وكقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٥] ظاهر في الإحلال" اهـ.

وقال البابرتي في شرحه المسمى بالتقرير: "قال: اسم لكل كلام، وهو كالجنس يشمل المحدود وغيره نصاً ومفسراً، كان أو خفياً مع إخوته، فإذا ظهر المراد للسامع يعني الظهور اللغوي حتى لا يلزم تعريف الشيء بما هو مصله في

المعرفة والجهالة، خرج الثاني، وإذا قال بصيغته خرج الأول على ما سيجيء، ومعناه أن يتضح معناه اللغوي للسامع الذي هو من أهل اللسان بمجرد سماع الصيغة من غير تأمل[1]" اهـ.

والفارق بين الظاهر والنصّ كما قال البابرتي (١٩٧/١): "أن النصّ شيء ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم بأن ساق الكلامَ له"اهـ فسَوقُ الكلام معتبر في النص وغير معتبر في الظاهر، يعني أن الظاهر ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقاً أو لم يكن.

ثم قال البابرتي (١٩٨/١): "واعلم أن الشارحين ذكروا أن قصد المتكلم شرط في النصّ، وعدمه في الظاهر، وقالوا في الفرق بينهما: لو قيل رأيت زيداً حين جاءني القوم، كان قوله: جاءني القوم، ظاهراً في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق، ولو قيل ابتداءً: جاءني القوم كان نصاً في مجيء القوم لكونه مقصوداً" اهـ.

وقد ذكر التهانوي في كشافه أن في "النصّ زيادة ظهور ووضوح بالنسبة إلى الظاهر لأنه سيق للمقصود، ولذا كانت عبارة النص راجحة على الإشارة عند التعارض، وأما المتقدمون فقالوا المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقاً له أو لا، وفي النص كونه مسوقاً له سواء احتمل التخصيص والتأويل أو لا، فالظاهر عندهم أعمّ من النصّ" اهـ

ثم علّق عليه فقال: "هذا كلام حسنٌ، لكنه مخالف لعامة كتب الأصول، فإن شمس الأئمة وصدر الإسلام وأبا القاسم الشهيد وغيرهم ذكروا في كتبهم أن الظاهر ما يعرف منه المراد من غير تأمل، مثاله قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ

---

(١) انظر البزدوي مع شرحه المسمى التقرير للعلامة أكمل الدين البابرتي.

ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النِّسَاء: ١]، ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٥]، وما فرقوا بين ما كان مسوقاً أو غير مسوق، فثبت أن عم السوق في الظاهر ليس بشرط، ولهذا لم يذكر أحد من الأصوليين في حده هذا القيد، ولو كان منظوراً إليه لما غفل عنه الكل عادة، وليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا. بل المراد بازدياد وضوحه: أن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضمُّ إليه سباقاً أو سياقاً، تدلُّ على أن قصد المتكلم ذلك المعنى كبيان العدد في قوله تعالى ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النِّسَاء : ٣]الآية، فإن العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث بها، يؤيده ما قاله شمس الأئمة في أصوله: وأما النصُّ فما يزداد بياناً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة، وإليه أشار القاضي أبو زيد وأبو اليسر وغيرهما[١]" اهـ.

وبين التهانوي فائدة لطيفة نقلها عن بحر النكات وهي حاشية الهداية في باب الحيض في مسألة جواز القربان عند انقطاع الدم، وهي: "الفرق بين الظاهر والإشارة وبين النص والعبارة هو أن السوق سوقان، سوق مقصود، وسوق غير مقصود، والسوق المقصود لا يكون إلا في النصّ والعبارة، والسوق الغير المقصود يكون في الظاهر، فكل نص ظاهر، وليس كل ظاهر نصاً، والإشارة لا سوقَ فيها أصلاً مقصودا ولا غير مقصودٍ لأنها أبدا تكون مفهومة من لفظٍ مجردٍ عن السوق بالكلية، إذ لا يتصور السوق في لفظ مفردٍ خالٍ عن الإسناد، بخلاف الظاهر، فإنه أبداً يكون بإسناد، وكل كلام يتضمن إسناداً فهو لا يخلو عن سوق ما قطعاً، غايته أن ذلك السوق قد لا يكون مقصوداً، وذلك لا يخل بكونه

---

(١) انظر: في ذلك كله: التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي، للشيخ العلامة أكمل الدين البابرتي الحنفي (ت ٧٨٦هـ)، ت: د. عبد السلام صبحي حامد. (٢٠٠/١).

مسوقاً، فينتج أن الظاهر لا يخلو عن الإسناد إما مقصود أو غير مقصود" اهـ.

وما نقلناه يكفي في بيان اصطلاح الأحناف المفصل في الظاهر والنص، من الجهة التي تخدمنا فيما نحن فيه. بقي أن نبين الظاهر والنص على اصطلاح الشافعية:

قال الإمام الغزالي في المستصفى (٣٨٤/١): "اعلم أنا بيَّنّا أنَّ اللفظ الدالَّ الذي ليس بمجمل: إما أن يكون نصاً، وإما أن يكون ظاهراً، والنصُّ هو الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر هو الذي يحتمله" اهـ وقد نقل البزدوي هذا التعريف عن الغزالي في أصوله، وتناقله عنه طائفة من أعلام الأحناف.

ثم ذكر الغزالي أن الشافعي أطلق النص على الظاهر، ولا مانع منه في اللغة، فإن معنى النص الظهور، فيطلق النصُّ أيضا كما قال الغزالي على معنى ثانٍ: "وهو الأشهر: ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلاً، فإنه نصٌّ في معناه، لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره.

فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً في طرفي الإثبات والنفي، أعني: في إثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم. فعلى هذا، حدُّه: اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى، فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نصٌّ، ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا ظاهرا مجملاً، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد". اهـ

وأما المعنى الثالث الذي ذكره الغزالي، فهو: " التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً.

فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، وبالوضع الثالث: أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص، وهو المُعْتَضِدُ بدليلٍ.

ولا حَجْرَ في إطلاق اسم النصِ على هذه المعاني الثلاثة، لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهرُ، وعن الاشتباه بالظاهر أبعد[1]" اهـ

ثانيا: كيف يتم التعامل مع الظواهر الموهمة، أو المعارضة لما هو أظهر منها

إذا كانت النصوص صادرة عمن لا يجوز عليه الخطأ ولا التناقض، وعرفنا نحن أن في دلالات العبارات تفاوتا، فبعضها يدل بطريق قاطع على مدلوله، وبعضها يحتمل أكثر من معنى، فيتصور في هذه الحال أن يفهم القارئ للنص والدارس له بعض المعاني من مجموعة نصوص بحيث يحصل بينها -أو بين فهمه لها- تدافع وتناقض، أو اختلاف، ويستحيل نسبة هذا الاختلاف لمنشئ النص الذي يستحيل الغلط عليه كما لا يخفى، فوجب بالضرورة البحث عن طريق التعامل مع هذه النصوص التي يمكن أن ينتج عن إعمال الفهم فيها نحو هذا الإشكال.

والطريقة التي بينها أعلام الأصول: تشتمل على عدة خطوات، لسنا في معرض تفصيلها، ولكن نشير إلى بعضها، فإما أن يكون بعض النصوص ناسخا لبعض، فيعمل بالناسخ، أو يكون مخصصا له، فيعمل بالمخصِّص، أو يكون بعضها قابلا للتأويل وصرفه عن المعنى الظاهر فيه إلى معنى آخر يحتمله بقرينة صارفة ودليل، إما من السياق والسباق، أو من دليل خارجي منفصل، وبهذه الطرق يتم دفع التناقض عن النصوص ويسلم لنا الفهم. ويمكن لنا أن نفترض عجزنا عن فهم هذا النص على سبيل الخصوص بطريقة يتلاءم معناه

---

(١) المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، (٣٨٦/١) مع شرح مسلم الثبوت.

مع غيره من النصوص، فيجب علينا تفويضه لمن أنشأه، والكف عن الخوض فيما لا قدرة لنا على العلم بتفصيل معناه.

وهذا الفهم الإجمالي هو الأصل في اتباع طريقة التأويل أو التفويض في فهم النصوص التي يظهر لنا فيها إشكال من حيث دلالتها على بعض المعاني التي يظهر بينها تدافع أو تناقض مع ما تم القطع به أخذا من نصوص أخرى.

ولنورد هنا كلام الإمام الغزالي في تبيين حقيقة التأويل المستخدم في فهم نصوص الشريعة في الفقه والعقيدة وفي غيرهما من موضوعات القرآن والسنة. فهو قانون عام لمعالجة فهم النصوص.

قال الغزالي في المستصفى (٣٨٦/١): "أما القول في التأويل، فيستدعي تمهيد أصل، وضرب أمثلة.

أما التمهيد:

فهو أن التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر.

ويشبه أن يكون كل تأويلٍ صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وكذلك تخصيص العموم، يرد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز؛ فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق، فهو مجاز في الاقتصار على البعض، فكأنه ردٌّ له إلى المجاز، إلا أن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب، وإن لم يكن بالغا في القوة، وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قويٍّ يجبُرُ بُعْدَهُ حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلبَ على الظنّ من مخالفةِ ذلك الدليل.

وقد يكون ذلك الدليل قرينة، وقد يكون قياساً، وقد يكون ظاهراً آخر أقوى منه.

وربَّ تأويل لا ينقدح إلا بتقدير قرينة، وإن لم تنقل القرينة، كقوله عليه السلام: "إنما الربا في النسيئة"، فإنه يحمل على مختلفي الجنس، ولا ينقدح هذا التخصيص إلا بتقدير واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس، ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة إذا اعتضد بنص، وقوله عليه السلام: "لا تبيعوا البُرَّ بالبُرِّ إلا سواء بسواءٍ"، نصٌّ في إثبات ربا الفضل. وقوله: "إنما الربا في النسيئة" حصر للربا في النسيئة، ونفي لربا الفضل، فالجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرناه، أولى من مخالفة النصِّ.

ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقليات، فإن دليل العقل لا تمكن مخالفته بوجه ما، والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مرادا باللفظ بوجه ما، فلا يجوز التمسك في العقليات إلا بالنص بالوضع الثاني، وهو: الذي لا يتطرق إليه احتمال قريب ولا بعيد.

ومهما كان الاحتمال قريباً، وكان الدليل أيضا قريباً، وجب على المجتهد الترجيح والمصير إلى ما يغلب على ظنه، فليس كل تأويل مقبولا بوسيلة كل دليل، بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط" اهـ. وشرع في ذكر أمثلة على ذلك.

وإذا تمهد لنا هذا الفهم للتأويل، وظهر أنه مضبوط بقواعد وأدلة وقرائن معتبرة كل في محله، تبين أن اتباع التأويل في موارده التي يجوز فيها استخدامه هو اتباع للدليل المعتبر، وليس عملا بالهوى كما يحلو لبعض الناس أن يصوره تشنيعاً لغرض ينتفع به من ذلك.

ثالثا: طرق التعامل مع النصوص

إذا ظهر لنا بعض النصوص التي يعْتَوِرُها أفهامٌ ظاهِرُها البُطْلان، فقد اتفق أهل السنة بعد السبر والتقسيم والدراسة لمختلف الاحتمالات الواردة في هذا

المقام على بعض الطرق التي يمكن اتباعها لمعالجة فهمنا أو تعيين موقفنا من هذه النصوص، ليبقى الاتساق بين أركان النصوص، وتسلم الشريعة والديانة من الاعتراضات القادحة.

وبعض الآيات إذا أخذت على ظاهرها الذي يظهر لأول النظر يكون المعنى باطلا، لأن فهمها على الوجه الصحيح يحتاج لقليل من التدبر في الحقيقة، بل قد يكون ظاهرها بهذا المعنى محالا على الله تعالى، ومن أخذه على هذا المستوى فإنه يفضي به إلى الكفر، لأنه في الحقيقة لم يفهم مراد الله تعالى من آياته المنزلة على وجهها.

مثال: ما إذا أخذ على ظاهره أفضى إلى الكفر

ومن الآيات التي إذا أخذت على ظاهرها الأولي أفضى إلى الكفر: نحو قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النّور: ٣٥] فقد يأخذه بعضهم على ظاهره ويعتقد أن الله نورٌ فعلاً، ويميل إلى ما قرره الثنوية من أن الإله نورٌ، ويغيب عن ذهنه أن النور عبارة عن أمور حادثة، أو متغيرة لا يليق بها أن تكون إلهاً، فالإله قديم ليس حادثاً. ونحو هذا الظاهر يجب حمله على معنى آخر يؤخذ من الآية الكريمة نفسها، يكون لائقا بالله تعالى، ومفيدا في حكمة القرآن، ومن استحال عليه حمل إسناد النور إلى الله تعالى على غير هذا المعنى، أي قصرت قواه وآليات الفهم عنده عن ذلك، فيمكنه أن يفوض الأمر إلى الله تعالى ويؤمن بالألفاظ على مراد الله مع اعتقاد أن المعنى المراد غير الظاهر المذكور، فيحفظ نفسَه عن الوقوع في الغلط. وهذان طريقان: الأول التأويل والثاني التفويض، كلاهما اتبعه السلف والخلف، وإن جرى العلماء على نسبة التفويض للسلف على سبيل التغليب والتأويل للخلف كذلك. وكل من التأويل والتفويض لا بد فيهما من العزوف عن المعنى الذي يسمى ظاهراً لأول

النظر وهو الذي لا يكون مدعما بدليلٍ يؤكد ظهوره المعتبر، والاختلاف بينهما في تعيين معنى بعد نفي إرادة الظاهر. ولا بد في المعنى الذي يحمل عليه اللفظ من أن يكون من محتملات هذا اللفظ في لغة العرب التي أنزل بها القرآن، ولا يصح أن ينسب إليه أي معنى على أي وجه كان، فهذا نوع من التحريف.

قال الإمام الرازي في تأسيس التقديس في تأويل لفظ النور وما قيل فيه ص١٢٩: "قَالَ الله تَعَالَى ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾ [النُّور: ٣٥]، وروى ابْن خُزَيْمَة فِي كِتَابه عَن طَاوُوس عَن ابْن عَبَّاس رَضِي الله عَنهُ أَن النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم كَانَ يَقُول فِي دُعَائِهِ (اللَّهُمَّ لَك الْحَمد أَنْت نور السَّمَوَات وَالْأَرْض وَمن فِيهِنَّ فلك الْحَمد أَنْت قيم السَّمَوَات وَالْأَرْض وَمن فِيهِنَّ).

وَاعْلَم أنه لَا يَصح القَوْل بِأَنَّهُ تَعَالَى هُوَ هَذَا النُّور المحسوس بالبصر وَيدل عَلَيْهِ وُجُوه

الأول: أَنه تَعَالَى لم يقل إِنه نور، بل قال: إنه نور السَّمَوَات وَالْأَرْض، وَلَو كَانَ نورا فِي ذَاته، لم يكن لهَذِهِ الْإِضَافَة فَائِدَة.

الثَّانِي: لَو كَانَ كَونه تَعَالَى نور السَّمَوَات وَالْأَرْض بِمَعْنى الضَّوْء المحسوس، لوَجَبَ أَن لَا يكون فِي شَيْء من السَّمَوَات وَالْأَرْض ظلمَة الْبَتَّةَ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى دَائِم لَا يزَال وَلَا يَزُول.

الثَّالِث: لَو كَانَ تَعَالَى نورا بِمَعْنى الضَّوْء، لوجب أن يكون ذلك الضوء مغنيا عَن ضوء الشَّمْس وَالْقَمَر وَالنَّار، والحس دَال على خلاف ذَلِك.

الرَّابِع: أَنه تَعَالَى أَزَال هَذِه الشُّبْهَة بقوله تَعَالَى ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ [النُّور: ٣٥] أَضَاف النُّور إِلَى نَفسه، وَلَو كَانَ هو تَعَالَى نفس النُّور وذاته، لامتنعت هَذِه

الْإِضَافَة، لِأَن إِضَافَة الشَّيْء إِلَى نَفسه ممتنعة. وَكَذَلِكَ قَوْله تَعَالَى: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النُّور:٣٥].

الْخَامِس: أنه تَعَالَى قَالَ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] فبيَّن بِهَذَا أنه تَعَالَى خَالق الْأَنْوَار.

السادس: أَن النُّور يَزُول بالظلمة، وَلَو كَانَ تَعَالَى عين هَذَا النُّور المحسوس لَكَانَ قَابلا للعدم، وَذَلِكَ يقْدَح فِي كَونه قَدِيما وَاجِب الْوُجُود.

السَّابِع: أَن الْأَجْسَام كلهَا متماثلة على مَا سبق تَقْرِيره، ثمَّ إِنَّهَا بعد تساويها فِي الْمَاهِيّة ترَاهَا مُخْتَلفَة فِي الضوء والظلمة، فَوَجَبَ أَن يكون الضَّوْء عرضا قَائِما بالأجسام، وَالْعرض يمْتَنع أَن يكون إِلَهاً.

فَثَبت بِهَذِهِ الْوُجُوه: أنه لَا يُمكن حمل النُّور على مَا ذَكرُوهُ، بل مَعْنَاهُ:

-أَنَّه هادي أهل السَّمَوَات وَالْأَرْض.

-أَو مَعْنَاهُ: مدبر السَّمَوَات وَالْأَرْض على الْوَجْه الْأَحْسَن وَالتَّدْبِير الْأَكْمَل.

كَمَا يُقَال: فلَانٌ نوَّرَ هَذا الْبَلَد، إِذا كَانَ سَببا لصلاحها.

وَقد قَرَأَ بَعضهم (لله نور السموات وَالْأَرْض). وَبِاللَّهِ التَّوْفِيق" اهـ.

وقد ذكر السنوسي بعض التأويلات لهذه الآية:

قال رحمه الله: "وَلَهُمْ فِي ذَلِكَ تَأْوِيلاَتٌ مَذْكُورَةٌ فِي كُتُبِ التَّفْسِيرِ:

مِنْ جُمْلَتِهَا:

أَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظ خَرَجَ مَخْرَجَ الاِسْتِعَارَةِ أَوِ التَّشْبِيهِ البَلِيغِ، بِأَنْ جُعِلَ العَدَمُ كَظُلْمَةٍ إِسْتَتَرَ فِيهَا وُجُودُ الكَائِنَاتِ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالأَرَضِينَ وَمَا بَيْنَهُمَا، وَلَمَّا تَوَقَّفَ خُرُوجُهَا مِنَ العَدَمِ إِلَى الوُجُودِ فِي ذَوَاتِهَا وَصِفَاتِهَا عَلَى إِيجَادِ

المَوْلَى العَظِيمِ ـ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ـ لَهَا، كَمَا تَوَقَّفَ ظُهُورُ الأَشْيَاءِ المُسْتَتِرَةِ بِالظُّلْمَةِ عَلَى انْتِشَارِ النُّورِ عَلَيْهَا، أُطْلِقَ بِهَذَا الاعْتِبَارِ عَلَى المَوْلَى ـ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ـ أَنَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ، أَيْ هُوَ ـ جَلَّ وَعَلاَ ـ المُظْهِرُ لِلسَّمَوَاتِ وَالأَرَضِينَ وَلِجَمِيعِ الكَائِنَاتِ بِخَلْقِهِ لَهَا أَوَّلاً وَإِمْدَادِهَا ثَانِيًا بِإِبْقَاءِ ذَوَاتِهَا بِمَا وَالَى عَلَيْهَا مِنْ تَعَاقُبَاتِ الأَعْرَاضِ المُتَكَاثِرَةِ كَثْرَةً لاَ يُحْصِي عَدَدَهَا إِلاَّ هُوَ جَلَّ وَعَلاَ، فَلَوْلاَ المَوْلَى العَظِيم تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِمَا نَشَرَ عَلَى وُجُودِ المُمْكِنَاتِ مِنْ أَنْوَارِ قُدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ وَعِلْمِهِ، لَوَجَبَ بَقَاؤُهَا فِي ظُلْمَةِ العَدَمِ أَبَدَ الآبَادِ.

وَلِهَذَا إِذَا طَوَى سُبْحَانَهُ عَلَى هَذِهِ العَوَالِمِ مَا نَشَرَ عَلَى وُجُودِهَا مِنْ نُورِ تَعَلُّقِ صِفَاتِهِ بِإِبْقَائِهَا وَإِمْدَادِهَا خَرِبَتْ وَفَنِيتْ وَدَخَلَتْ فِي ظُلْمَةِ عَدَمِهَا الَّذِي كَانَتْ عَلَيْهِ أَوَّلاً، حَتَّى يُقَابِلَ أَيْضًا وُجُودَهَا بِأَنْوَارِ قُدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ وَعِلْمِهِ عِنْدَ البَعْثِ وَالنَّشْأَةِ الثَّانِيَةِ، فَتُصْبِحُ حِينَئِذٍ تَرْفُلُ فِي أَثْوَابِ وُجُودِهَا ذَاهِبَةً وَجَائِيَةً، كُلٌّ صَائِرٌ إِلَى مَا حَكَمَ بِهِ المَوْلَى العَظِيمُ ـ جَلَّ وَعَلاَ ـ وَأَرَادَهُ فِي أَزَلِهِ، فَصَحَّ إِذًا أَنْ يُقَالَ عَلَى طَرِيقِ مَجَازَاتِ لُغَةِ العَرَبِ وَاسْتِعَارَاتِهَا وَتَفَنُّنِهَا فِي بَلِيغِ تَشْبِيهَاتِهَا: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[النور:٣٥]

وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ المُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [النور:٣٥] أَنَّهُ بِهِ ـ تَعَالَى ـ ظَهَرَتْ أَنْوَارُهَا الحِسِّيَّةُ مِنْ شَمْسٍ وَقَمَرٍ وَنُجُومٍ وَسِرَاجٍ، وَأَنْوَارُهَا المَعْنَوِيَّةُ كَعُلُومِ المَلاَئِكَةِ وَعُلُومِ الأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ وَالأَقْطَابِ وَالأَوْلِيَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَالعُلَمَاءِ وَأَحْوَالِهِمْ السَّنِيَّةِ التَّابِعَةِ لِتِلْكَ العُلُومِ وَالمَعَارِفِ.

وَالمَعْنِيُّ أَنَّ تِلْكَ القُلُوبَ وَالجَوَارِحَ إِنَّمَا اسْتَنَارَتْ بِتِلْكَ العُلُومِ وَالأَحْوَالِ وَالأَعْمَالِ بِإِنَارَةِ المَوْلَى العَظِيمِ لَهَا بِذَلِكَ، لاَ بِحَوْلِهَا وَقُوَّتِهَا، فَهُوَ تَعَالَى إِذًا نَوَّرَهَا.

وَمِثْلُ هَذَا المَجَازِ وَالتَّشْبِيهِ مَأْلُوفٌ اليَوْمَ فِي عُرْفِ النَّاسِ؛ يَقُولُونَ فِيمَنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ أُمُورُ البَلْدَةِ وَتَصَرُّفَاتُ أَهْلِهَا بِطَرِيقِ السَّدَادِ وَالعَافِيَةِ: فُلاَنٌ هُوَ نُورُ

هَذِهِ البَلْدَةِ، أَيْ بِهِ اسْتَنَارَتْ وَظَهَرَتْ مَحَاسِنُهَا. وَاللهُ ـ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى" اهـ.

مثال: ما ظاهره يفضي إلى بدعة

لما سمع بعض الناس قوله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] حملوا اليدين على الجارحتين العضوين، فقالوا إن الله تعالى متصف بالأعضاء، وبعضهم صرح بذلك وأكثرهم من المعاصرين اختبأ وراء تعبيرات سمجة مضمرا هذا المعنى البدعي الباطل.

وبعضهم لما قرأ قوله تعالى ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأَعْرَاف: ٥٤] حسب أنها تدلُّ على أن الله تعالى متحيز على العرش له حدود إما من تحته فقط أو من جميع الجهات على حسب قوة إدراكهم أو ضعفها. وبعضهم صرَّح أن الله تعالى له قدرٌ معين بمعنى الامتداد في الأبعاد والحيز والحجم! وكل ذلك وقوع في الابتداع البغيض.

وكذلك تعلق بعضهم بقوله تعالى ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النَّحْل: ٥٠] ظانين أن كلمة مِن فوقهم دالة على أن الرب فوق المخلوقات! وهذا فهم عجيب فيه لا أساس له في اللغة، ولا مسوغ للذهاب إليه إلا اتباع الهوى والتعلق بالظواهر التي من البيّنِ أنها غير مرادة.

وبعضهم مال إلى نسبة الجسمية والجهة والحركة لله تعالى من مجرد سماعه لقول النبي عليه الصلاة والسلام: "ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا إذا كان الثلث الأخير من الليل"، وهو فهم باطل أيضا، مخالف لما روي في السنة من أن الله تعالى يأمر ملكا فينزل في الثلث الأخير من الليل، فالذي ينزل هو الملك بإذن الله تعالى وبأمره، فعبر عن ذلك بنزول الرب كناية عن أن زوال الملك بإذن الله تعالى وأمره، وهذا مجاز شائع قريب لا يكاد يغيب عمن له أدنى إدراك

للُّغة.

وقال الكوثري في تعليقاته على السيف الصقيل: "فالظاهر في اللغة يقابل الخفي فلا يتصور حيث لا يكون المدلول عليه واضحاً فلا يعقل أن يلاحظ هذا المعنى في المتشابه الذي هو غاية في الخفاء، وأما في أصول الفقه فهو بمعنى الراجح من الاحتمالين بالوضع أو بالدليل وهو من أقسام الوضوح المقابل للخفاء الذي من أقسامه المتشابه فلا يتصور اجتماعهما في لفظ.

ويطلق الظاهر أيضاً على ما يدل على المراد بإحدى الدلالات المعتبرة عند أهل اللسان فيكون مقابلا للباطن الذي ابتدعه القرامطة، ولا شأن لهذا المعنى في هذا المبحث.

وقد يطلق الظاهر بمعنى المستفيض المشهور وهو مراد من يقول من أهل السنة (بإجراء أخبار الصفات على ظاهرها) حيث يريد إجراء اللفظ المستفيض عن النبي – صلى الله عليه وسلم – في صفات الله على اللسان كما ورد مع التفويض أو التأويل على ما سبق، وهذا المعنى هو المراد في قول الفقهاء (هذا ظاهر الرواية) يعنون أنه المروي عن صاحب المذهب بطريق الاستفاضة والشهرة.

وفيما علقت على الاختلاف في اللفظ (ص ٤٥): "أما ما يروى عن بعض السلف من إجراء أحاديث الصفات وإمرارها على ظاهرها فليس بمعنى الظاهر المصطلح في أصول الفقه الذي يبقى حين ترجح الاحتمال الآخر بالدليل، كالنجم عند شروق الشمس، ولا بمعنى ما يظهر للعامة من اللفظ، بل بالمعنى المقابل للغريب الذي ينفرد بلفظه راو في إحدى الطبقات، فيكون بمعنى تجويز إمرار اللفظ على اللسان وإجرائه عليه إذا كان اللفظ مرويا بطريق الظهور والشهرة في جميع الطبقات كما وقع إطلاق الظاهر بهذا المعنى في كلام الإمام

مالك - رضي الله عنه - وغيره؛ وقد يغالط بعضهم في ذلك فيضل ويضل فلزم التنبيه على ذلك اهـ" انتهى كلام الكوثري من السيف الصقيل[1].

وهذا المعنى من الظهور الذي ذكره الكوثري غير المعنى المراد من كلام السنوسي من الظاهر الذي يكون العمل به مؤديا لبدعة أو كفر كما لا يخفى. ولذلك يقول إن السلف الذين قالوا بإجراء النصوص على ظواهرها فإنما أرادوا هذا المعنى، لا المعنى المستشكل. فتأمل.

قال السنوسي: "وَمُشْكِلاَتُ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ كَثِيرَةٌ جِدًّا، وَقَدْ صَنَّفَ العُلَمَاءُ فِي جَمْعِهَا وَالكَلاَمِ عَلَيْهَا تَصَانِيفَ، وَالضَّابِطُ الجُمْلِيُّ فِي جَمِيعِهَا أَنَّ كُلَّ مُشْكِلٍ مِنْهَا مُسْتَحِيلَ الظَّاهِرِ فَإِنَّهُ يُنْظَرُ فِيهِ، فَإِذَا كَانَ لاَ يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ إِلاَّ مَعْنًى وَاحِدًا وَجَبَ أَنْ يُحْمَلَ عَلَيْهِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد:٤]؛ فَإِنَّ المَعِيَّةَ بِالتَّحَيُّزِ وَالحُلُولِ بِالمَكَانِ مُسْتَحِيلَةٌ عَلَى المَوْلَى تَبَارَكَ وَتَعَالَى؛ لِأَنَّهَا مِنْ صِفَاتِ الأَجْسَامِ، فَتَعَيَّنَ صَرْفُ الكَلاَمِ عَنْ ظَاهِرِهِ، وَلاَ يَقْبَلُ هُنَا إِلَّا تَأْوِيلًا وَاحِدًا دَلَّ عَلَيْهِ السِّيَاقُ، وَهُوَ المَعِيَّةُ بِالإِحَاطَةِ عِلْمًا وَسَمْعًا وَبَصَرًا.

وَإِنْ كَانَ يَقْبَلُ مِنَ التَّأْوِيلِ أَكْثَرَ مِنْ مَعْنًى وَاحِدٍ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] وَقَوْلِهِ جَلَّ وَعَلاَ: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وَنَحْوِهِ، فَقَدْ اِخْتَلَفَ العُلَمَاءُ فِي ذَلِكَ عَلَى ثَلاَثَةِ مَذَاهِبَ" اهـ.

وهذه المذاهب هي إما التأويل، أو التفويض، أو حمل تلك النصوص على صفات معانٍ تليق بالله تعالى، وسوف نبين هذه المسالك فيما يأتي:

---

(١) ص١٥٧ من طبعة مكتبة زهران.

أحدها: التأويل

من الأمثلة على ما وقع للناس في تأويل قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحَدِيد: ٤]، فقد حملها بعضهم على المعية الحقيقية حتى قال إن ذات الله تعالى حالة مع المخلوقات أينما كانوا، وقد نقل شيء من ذلك عن الجهمية الذي كان مذهبهم يؤول إلى وحدة الوجود، وإن لم يكن هذا المصطلح مستخدما في ذلك الزمان.

وبعض الناس قال: إن الله مع كل شيء معية تليق بذاته، من دون أن يزيدوا على هذا الكلام، وهو مسلك أقرب إلى التفويض منه إلى التأويل، إلا أنهم لما نفوا المعية المكانية والمحايثة للمخلوقات اندرجوا مع المتأولين.

وقد تجد في بعض أقوالهم أن الله تعالى لا تخلو منه ذرة من ذرات العالم، وظاهر هذا اللفظ إما اتحاد أو وحدة وجود، وكلاهما باطل.

وبعد ظهور بطلان حمل المعية على القرب بالمسافة أو الحيز أو بالمكان والجهة، فالتحقيق في تأويل هذه الآية بل هو ظاهرها الذي لا يحتاج إلى تأويل بملاحظة السياق والسباق، وما سيقت له أن الله عالم بكل شيء، فالمعية أطلقت في الظاهر على الله وأريد منها علمه بالمخلوقات، وهو إطلاق شائع في اللغة مستخدم بشيوع لا يحتاج إلى تكلف ليفهم من النص، أو يراد بها أن الله تعالى مع المخلوقات بقدرته وسلطانه، مع أن الأرجح هو الأول. ولو قرئت الآية كاملة لعرف أن ما ذكرناه هو المعنى المتعين لا غير قال تعالى ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحَدِيد].

قال ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز: "وقوله تعالى: ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحَدِيد: ٤] معناه: بقدرته وعلمه وإحاطته، وهذه آية أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها، وأنها مخرجة عن معنى لفظها المعهود، ودخل في الإجماع من يقول بأن المشتبه كله ينبغي أن يمر ويؤمن به ولا يفسر، فقد أجمعوا على تأويل هذه لبيان وجوب إخراجها عن ظاهرها.

قال سفيان الثوري: معناه علمه معكم، وتأَوُّلهُم هذه حجة عليهم في غيره"اهـ.

وقال أبو السعود: " ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحَدِيد: ٤] تمثيلٌ لإحاطة علمه تعالى بهم، وتصويرٌ لعدم خروجهم عنه أينما داروا" اهـ.

قال الإمام الشهرستاني في مسألة إبطال التشبيه من كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام: "من تصور وجوده وجوداً مكانياً طلب له جهة ما وانحيازاً عن العالم ببينونة متناهية أو غير متناهية، كما أن من تخيل وجوده زمانياً، طلب له مدة وتقدماً على العالم بأزمنة متناهية أو غير متناهية، وكلا التخييلين باطل، فهو الأول والآخر، إذ ليس وجوده سبحانه زمانياً، والظاهر والباطن، إذ ليس وجوده مكانياً[1]"اهـ.

ثانيها: التفويض

قال السنوسي في بيان هذا المسلك: "وُجُوبُ تَفْوِيضِ مَعْنَى ذَلِكَ إِلَى اللهِ تَعَالَى، بَعْدَ القَطْعِ بِالتَّنْزِيهِ عَنِ الظَّاهِرِ المُسْتَحِيلِ، وَهُوَ مَذْهَبُ السَّلَفِ. وَلِهَذَا لَمَّا سَأَلَ السَّائِلُ مَالِكَ بنَ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:٥] قَالَ فِي جَوَابِهِ: "الاِسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ، وَالكَيْفُ مَجْهُولٌ،

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، طبعة ألفرد جيوم، ص١١٢.

وَالسُّؤَالُ عَنْ مِثْلِ هَذَا بِدْعَةٌ"، وَأَمَرَ بِإِخْرَاجِ السَّائِلِ. يَعْنِي ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ أَنَّ الاِسْتِوَاءَ مَعْلُومٌ مِنْ لُغَةِ العَرَبِ وَمَحَامِلُهُ المَجَازِيَّةَ الَّتِي تَصِحُّ فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى، وَالمُرَادُ فِي الآيَةِ مِنْهَا أَوْ مِنْ غَيْرِهَا مِمَّا لَمْ نَعْلَمْهُ مَجْهُولٌ لَنَا، وَالسُّؤَالُ عَنْ تَعْيِينِ مَا لَمْ يَرِدْ نَصٌّ مِنَ الشَّرْعِ بِتَعْيِينِهِ بِدْعَةٌ، وَصَاحِبُ البِدْعَةِ رَجُلُ سُوءٍ تَجِبُ مُجَانَبَتُهُ وَإِخْرَاجُهُ مِنْ مَجَالِسِ العِلْمِ؛ لِئَلاً يُدْخِلَ عَلَى المُسْلِمِينَ فِتْنَةً بِسَبَبِ إِظْهَارِ بِدْعَتِهِ" اهـ

وقال الإمام الكوثري في تعليقاته على السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، للإمام تقي الدين السبكي ص١٥١: "فأحاديث النزول مثلاً إبعادها عن معان توجب التشبيه والنقلة موضع اتفاق بين أهل الحق سلفاً وخلفاً، وحملها على المجاز في الطرف أو على الإسناد المجازي استعمال عربي صحيح وموافق للتنزيه.

وقد يترجح عند بعضهم الأول وعند بعضهم الثاني، ولكن الذي صح عنده رواية الإنزال أو اطلع على صحة حديث أبي هريرة في سنن النسائي (إن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل، ثم يأمر مناديا يقول: هل من داع فيستجاب له) يجزم بإرادة الإسناد المجازي في باقي الروايات، فيخرج حديث النزول في نظره من عداد المتشابه، ويدخل في عداد المحكم حيث رده إليه.

تحقيق ابن دقيق العيد

قال الإمام المجتهد ابن دقيق العيد: "إن كان التأويل من المجاز البين الشائع فالحقُّ سلوكه من غير توقف، أو من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه، وإن استوى الأمران فالاختلاف في جوازه وعدم جوازه مسألة فقهية اجتهادية، والأمر فيها ليس بالخطر بالنسبة للفريقين اهـ".

وهذا كلام نفيس جداً ينبئ عن علم جم، وصراحة في بيان الحق، وتوسط

حكيم بخلاف كلام الذين يسعون في إرضاء الطوائف بكلام معقد متشابه يفتح باب التقول لمن بعدهم من الزائغين في المتشابهات، وأين هؤلاء من ابن دقيق العيد في التروي والأمانة والصراحة والتحقيق والجمع بين الأصلين والفقه والحديث؟

وعن ابن دقيق العيد هذا يقول ابن المعلم: (كان مبارزاً لأهل البدع من الحشوية والصوتية والقائلين بالجهة ...[1] منكراً عليهم بيده ولسانه ولفظه وجنانه، يغري ويؤلب عليهم، ولا يدع لهم رأساً قائمة إلا اقتطعها، ولا شجرة يخشى شرها إلا اقتلعها).

فتبين من ذلك أن المسلم في سعة من التفويض والتأويل فالأول في حينه أسلم والثاني بشرطه أحكم. فلا يتصور أن ينقل التصريح بوجوب التأويل التفصيلي عن الصحابة لأنه لو نقل لوجب التأويل التفصيلي على العالم والجاهل على حد سواء وهذا مما يبرأ منه الشرع الحنيف.

صنيع الصحابة في التأويل

وقد كانت الصحابة رضي الله عنهم لا يخوضون في المعضلات حرصاً منهم على معتقد الذين قرب عهدهم بالجاهلية وتدريباً لهم على الأعمال النافعة دون المماحكات الفارغة، لأن الخوض فيها يضر ولا ينفع في شخص وفي وقت دون وقت- وعمل الفاروق - رضي الله عنه - في صبيغ معروف- ولم يتقاعس

---

(١) هذا نقل من الإمام الكوثري عن كتاب نجم المهتدي للإمام الفقيه المتكلم فخر الدين أبي عبد الله محمد بن محمد ابن عثمان ابن المعلم (٦٦٠-٧٢٥هـ)، وقد طبع مؤخرا في مجلدين، وفي الطبعة الحديثة التي خرجت لكتاب نجم المهتدي ورجم المعتدي (٢/٢٥٦): "مبارزا لأهل البدع من الحشوية والصوتية والقائلين بالجهة، وسائر الطوائف من المبتدعة، منكرا عليهم بيده ولسانه...الخ"

الصحابة عن الإجابة عند حدوث ضرورة كما فعل ابن عباس رضي الله عنهما مع نافع بن الأزرق فلا يكون المؤول بشرطه مخالفاً للصحابة رضي الله عنهم بل مقتديا بهم. وقد سرد المحدث النظار الفخر بن المعلم القرشي الشافعي في (نجم المهتدي) في باب خاص منه نماذج كثيرة من التأويلات المروية عن الصحابة والتابعين وقد اكتظت كتب التفسير بالرواية بما روي عنهم في هذا الصدد، وكانت الصحابة يفهمون بسليقتهم كلام الله وكلام رسوله - صلى الله عليه وسلم - ولم يكن يصعب عليهم فهم ما يستعصي فهمه على كثير ممن تأخر زمنه عن زمن الوحي، ولم يقع في كلام أحد منهم شيء ينافي التنزيه أصلاً.

وأما ما وقع في بعض الروايات مما يوهم ذلك فمن تغيير أعراب الرواة وأعاجمهم؛ والرواية بالمعنى من غير فقهاء الرواة في حاجة إلى التنقيب والنظر وحيث كان غالب ألفاظ الروايات ألفاظ الرواة- على حسب فهمهم المعاني- لا يعول محققو علماء العربية في اللغة على ألفاظ الحديث المروي بالمعنى فكيف يتصور أن يتخذ علماء أصول الدين ألفاظ هؤلاء الرواة- على حسب أفهامهم- حجة في دين الله من غير نظر فيما إذا كان مخالفاً للتنزيه والبراهين القائمة؟

والحاصل: أن التفويض مع التنزيه مذهب جمهور السلف لانتفاء الضرورة في عهدهم والتأويل مع التنزيه مذهب جمهور الخلف حيث عَنَّ لهم ضرورة التأويل لكثرة الساعين في الإضلال في زمنهم، وليس بين الفريقين خلاف حقيقي لأن كليهما منزه. ومن أهل العلم من توسط بين هؤلاء وهؤلاء كما أشرت إليه.

وأما المشبهة فتراهم يقولون: نحن لا نُؤَوِّلُ، بل نحمل آيات الصفات وأخبارها على ظاهرها وهم في قولهم هذا غير منتبهين إلى أن استعمال اللفظ في الله سبحانه بالمعنى المراد عند استعماله في الخلق تشبيه صريح، وحمله على

معنى سواه تأويل. على أن الأخبار المحتج بها في الصفات إنما هي الصحاح المشاهير دون الوحدان والمفاريد والمناكير والمنقطعات والضعاف والموضوعات؛ مع أنهم يسوقون جميعها في مساق واحد في كتب يسمونها التوحيد أو الصفات أو السنة أو العلو أو نحوها" اهـ.

وقال العلامة ابن أبي شريف في المسامرة في شرح المسايرة (٣٦/١): "وهذا التأويل لهذا الألفاظ (لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية، وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بإرادته خصوصا على قول أصحابنا) يعني الماتريدية (أنها) أي الألفاظ المذكورة (من المتشابهات، وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذا الدار) دار التكليف (وإلا) أي و أن لا يكن ذلك بأن كان معرفته في هذه الدار مرجوة (لكان قد علم) لمن حصلت له من العباد، وذلك ينافي القول بأن الوقف في الآية على قوله إلا الله وهو قول الجمهور" اهـ.

وهنا يبين الشارح والمصنف مذهبَ السادة الماتريدية المشهور من المتشابهات، وهو الكف عن الخوض فيها كما قال، ولكن بعضهم تكلم في التأويل ورجحه، كما هو معلوم، تبقى هذه المواقف أعني التأويل والتفويض لله تعالى مما يشترك فيه أهل السنة على العموم سواء كانوا ماتريدية أو أشاعرة، فتجد من كل من الفريقين من اختار التفويض أو التأويل.

ثم قال رحمه الله: "واعلم أن كلام إمام الحرمين في الإرشاد يميل إلى طريق التأويل، ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض، حيث قال: [والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقداً، اتباع سلف الأمة، فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها] وكأنه رجع إلى اختيار التفويض لتأخر الرسالة".

أقول: نعم مال الجويني رحمه الله إلى التفويض لهذه المتشابهات في الرسالة النظامية، مع تأويلها الإجمالي عن ظواهرها الموهمة لما لا يصح إثباته لله من

التجسيم والحد والجهة وحلول الحوادث ونحو ذلك، وذلك موافق كما ذكرنا غير مرة لمذهب أهل السنة، فيكون قد انتقل من مسلك من مسالكهم المعتبر إلى مسلك آخر منها معتبر. وقد يصور بعض المنتهزين كلام الجويني في النظامية على أنه اختيار لما يوافق كلام ابن تيمية والمجسمة المثبتين للحد والجهة ونحوها، وهذا غير صحيح كما يظهر بأدنى تأمل في الكتاب.

ثم قال في المسامرة (٣٧/١): "ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل: فقال في بعض فتاويه: طريقة التأويل بشرطها أقربهما إلى الحق، ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب. وتوسط ابن دقيق العيد فقال: يقبل التأويل إذا كان المعنى الذي أول به قريباً مفهوما من تخاطب العرب، ويتوقف فيه إذا كان بعيداً، وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين أن تدعو الحاجة إليه لخلل في فهم العوام، وبين أن لا تدعو الحاجة لذلك" اهـ

وقد احتج من قال بالتأويل كما قال العلامة البياضي صاحب كتاب إشارات المرام من عبارات الإمام ص١٨٦: "لما امتنع حملها على معانيها الحقيقية لمنع البراهين القطعية، وعدم جواز التأويل عند الاحتمال على الظواهر النقلية، ولم توضع لصفات أُخر مجهولة، بل لا يجوز وضعها لما لا يتعقله المخاطب؛ لفوت المقصود من الوضع، فتعين التأويل والحمل على المجاز، فيحمل على المجازات التي تعقل وتثبت بالدليل، كما في الأبكار والمواقف في المقصد الثامن في الصفات، كاليد واليمين مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر، والاستواء عن الاستيلاء، وغير ذلك، والمراد باليدين كمال القدرة وتخصيص آدم به تكريم له، وبالجريان بالأعين الجريان بالمكان المحوط بالحفظ واجتباؤه، وبالنزول بره وعطاؤه، وبالمجيء حكمه وقضاؤه، وبالضحك عفوه وارتضاؤه"" اهـ

ولو لم ننقل في هذا الكتاب إلا هذا النص لكفى أهل العقل في معرفة

الطريق الحق في فهم هذه المواضع وطريقة التعامل مع النصوص الواردة فيها. والله الموفق على كل حال.

ثالثها: حمل المشكلات على صفات بلا تشبيه ولا جوارح

ذكر الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائِـدَة: ٦٤] أن المجسمة أثبتوا اليدَ الجارحة فقال في وصف مذهبهم (٤٥/١٢): "إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَنَقُولُ اخْتَلَفَتِ الْأُمَّةُ فِي تَفْسِيرِ يَدِ اللَّه تَعَالَى، فَقَالَتِ الْمُجَسِّمَةُ: إِنَّهَا عُضْوٌ جُسْمَانِيٌّ كَمَا فِي حَقِّ كُلِّ أَحَدٍ" اهـ وأورد بعض طرق احتجاجهم على ذلك وهي طرق سخيفة، لا تقنع ذكياً، ولا عارفا لغة العرب. وحاصلها لزوم إثبات الأعضاء لله تعالى وأن اليد صفة هي في نفسها عين لا معنى وهو قول ابن تيمية ومن تبعه من الوهابية في هذا الزمان.

ثم قال الرازي رحمه الله (٤٥/١٢): "وَاعْلَمْ أَنَّ الْكَلَامَ فِي إِبْطَالِ هَذَا الْقَوْلِ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ بِجِسْمٍ، وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ الْجِسْمَ لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ، وَهُمَا مُحْدَثَانِ، وَمَا لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْمُحْدَثِ فَهُوَ مُحْدَثٌ، وَلِأَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ مُتَنَاهٍ فِي الْمِقْدَارِ، وَكُلُّ مَا كَانَ مُتَنَاهِيًا فِي الْمِقْدَارِ فَهُوَ مُحْدَثٌ، وَلِأَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ مُؤَلَّفٌ مِنَ الْأَجْزَاءِ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ قَابِلًا لِلتَّرْكِيبِ وَالِانْحِلَالِ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ افْتَقَرَ إِلَى مَا يُرَكِّبُهُ وَيُؤَلِّفُهُ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ مُحْدَثٌ، فَثَبَتَ بِهَذِهِ الْوُجُوهِ أَنَّهُ يَمْتَنِعُ كَوْنُهُ تَعَالَى جِسْمًا، فَيَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ يَدُهُ عضوا جسمانيا" اهـ.

وهذه بعض الطرق التي سلكها أهل السنة في إبطال مذاهب التجسيم.

ثم قال (٤٥/١٢-٤٦): "وأما جُمْهُورُ الْمُوَحِّدِينَ فَلَهُمْ فِي لَفْظِ الْيَدِ قَوْلَانِ: الْأَوَّلُ: قَوْلُ مَنْ يَقُولُ: الْقُرْآنُ لَمَّا دَلَّ عَلَى إِثْبَاتِ الْيَدِ لِلَّهِ تَعَالَى آمَنَّا بِهِ، وَالْعَقْلُ لَمَّا دَلَّ عَلَى أَنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ يَدُ اللَّهِ عِبَارَةً عَنْ جِسْمٍ مَخْصُوصٍ وَعُضْوٍ مُرَكَّبٍ

مِنَ الْأَجْزَاءِ وَالْأَبْعَاضِ آمَنَّا بِهِ، فَأَمَّا أَنَّ الْيَدَ مَا هِيَ وَمَا حَقِيقَتُهَا فَقَدْ فَوَّضْنَا مَعْرِفَتَهَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَهَذَا هُوَ طَرِيقَةُ السَّلَفِ.

وَأَمَّا الْمُتَكَلِّمُونَ فَقَالُوا: الْيَدُ تُذْكَرُ فِي اللُّغَةِ عَلَى وُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: الْجَارِحَةُ وهو معلوم، وثانيها: النعمة، تقول: لِفُلَانٍ عِنْدِي يَدٌ أَشْكُرُهُ عَلَيْهَا.

وَثَالِثُهَا: الْقُوَّةُ قَالَ تَعَالَى أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصارِ فَسَّرُوهُ بِذَوِي الْقُوَى وَالْعُقُولِ، وَحَكَى سِيبَوَيْهِ أَنَّهُمْ قَالُوا: لَا يَدَ لَكَ بِهَذَا، وَالْمَعْنَى سَلْبُ كَمَالِ الْقُدْرَةِ.

وَرَابِعُهَا: الْمِلْكُ، يُقَالُ: هَذِهِ الضَّيْعَةُ فِي يَدِ فُلَانٍ، أَيْ فِي مِلْكِهِ. قَالَ تَعَالَى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البَقَرَةِ: ٢٣٧] أَيْ يَمْلِكُ ذَلِكَ.

وَخَامِسُهَا: شِدَّةُ الْعِنَايَةِ وَالِاخْتِصَاصِ. قَالَ تَعَالَى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] وَالْمُرَادُ تَخْصِيصُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهَذَا التَّشْرِيفِ، فَإِنَّهُ تَعَالَى هُوَ الْخَالِقُ لِجَمِيعِ الْمَخْلُوقَاتِ. وَيُقَالُ: يَدِي لَكَ رَهْنٌ بِالْوَفَاءِ إِذَا ضَمِنَ لَهُ شَيْئًا.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَنَقُولُ: الْيَدُ فِي حَقِّ اللَّهِ يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ بِمَعْنَى الْجَارِحَةِ، وَأَمَّا سَائِرُ الْمَعَانِي فكلها حاصلة" اهـ

وهذا المسلك الذي وضحه الإمام هنا هو مسلك التأويل، وهو مذهب كثير من الأعلام، ثم ذكر الطريقة الأخرى التي مال إليها بعض المتقدمين والمتأخرين، وتدور على إثبات هذه الألفاظ صفات معانٍ لله تعالى مع تنزيهه عن الجسمية والحدود وحلول الحوادث، قال الرازي (٤٦/١٢) "وهاهنا قَوْلٌ آخَرُ، وَهُوَ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ زَعَمَ فِي بَعْضِ أَقْوَالِهِ أَنَّ الْيَدَ صِفَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى، وَهِيَ صِفَةٌ سِوَى الْقُدْرَةِ مِنْ شَأْنِهَا التَّكْوِينُ عَلَى سبيل الاصطفاء، وقال: وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ وُقُوعَ خَلْقِ آدَمَ بِيَدَيْهِ عِلَّةً لِكَرَامَةِ آدَمَ

وَاصْطِفَائِهِ، فَلَوْ كَانَتِ الْيَدُ عِبَارَةٌ عَنِ الْقُدْرَةِ لَامْتَنَعَ كَوْنُهُ عِلَّةً لِلِاصْطِفَاءِ، لِأَنَّ ذَلِكَ حَاصِلٌ فِي جَمِيعِ الْمَخْلُوقَاتِ، فَلَا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ صِفَةٍ أُخْرَى وَرَاءَ الْقُدْرَةِ يَقَعُ بِهَا الْخَلْقُ وَالتَّكْوِينُ عَلَى سَبِيلِ الِاصْطِفَاءِ.

وَأَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ زَعَمُوا أَنَّ الْيَدَ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى عِبَارَةٌ عَنِ الْقُدْرَةِ وَعَنِ النِّعْمَةِ" اهـ.

ولا ريب في أن إثبات صفات معانٍ زائدة على السبعة أو الثمانية المشهورة لا إشكال فيه من حيث الأصل، ولا ينافي التوحيد ولا يستلزم التجسيم ولا التشبيه، فيصح أن يتصف الله تعالى بصفات لا تبلغها قدرات البشر، ولا يدركها أحد من الخلق، ولكن العبرة بالدليل القائم على كل صفة صفة على نحو التفصيل، فهل الدليل المذكور كافٍ لإثبات صفة مستقلة لله تعالى، أو هو أضعف من أن نثبت به هذا الحكم الذي الأصل فيه أن يثبت بأمر قاطع، وعلى أقل تقدير بأمر ظاهر ظهوراً بيناً عند من يتنازل عن مرتبة القطع في الصفات. هذا هو محل النزاع بين أبي الحسن الأشعري ومن وافقه في هذا المبحث وبين غيره من أهل السنة.

وقد أوهم بعض المجسمة أن الأشعري يثبت هذه الصفات أعضاء وجوارح، وهذا خلاف ما صرح به الأشعري نفسُه، فقد قال كما في مجرد مقالات الأشعري التي جردها ابن فورك ص٤١: "فأما صفات الله تبارك وتعالى فإنها على نوعين، منها ما يعلم من طريق الأفعال ودلائلها عليها، وهي كالحياة والعلم والقدرة والإرادة، ومنها ما يثبت له لانتفاء صفات النقص عن ذاته، وذلك كالسمع والبصر والكلام والبقاء. فأما ما يثبت من طريق الخبر فلا ينكر أن يرد الخبر بإثبات صفات له تُعتَقدُ خبراً وتطلق ألفاظها سمعاً وتُحقَّقُ معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها، كاليدين والوجه والجنب والعين، لأنها فينا جوارح

وأدوات، وفي وصفه نعوت وصفات، لما استحال عليه التركيب والتأليف، وأن يوصف بالجوارح والأدوات، فأما ما يوصف من ذلك من جهة الفعل كالاستواء والمجيء والنزول والإتيان، فإن ألفاظها لا تطلق إلا سمعاً ومعانيها لا تثبت إلا عقلاً، وتستفاد أسامي هذه الأفعال بإخباره عنها بذلك، فما جاء به الكتاب أو وردت به الأخبار المتواترة أجري أمرها على ذلك، وما وردت به أخبار الآحاد فإن التجويز معلَّق به على هذا الوجه دون القطع واليقين" اهـ.

وهذا نص عظيم من إمام عظيم، فعليك بالتأمل فيه والتفكر مرة بعد مرة.

وقال الإمام السنوسي في وصف هذا المسلك: "المَذْهَبُ الثَّالِثُ: حَمْلُ تِلْكَ المُشْكَلَاتِ عَلَى إِثْبَاتِ صِفَاتٍ لِلهِ تَعَالَى تَلِيقُ بِجَلَالِهِ وَجَمَالِهِ، لاَ يُعْرَفُ كُنْهُهَا. وَهَذَا مَذْهَبُ شَيْخِ أَهْلِ السُّنَّةِ الشَّيْخِ أَبِي الحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى وَرَضِيَ عَنْهُ.

قُلْتُ: وَالظَّاهِرُ أَنَّ مَنِ احْتَاطَ وَعَبَّرَ فِيمَا يَذْكُرُهُ مِنْ تَأْوِيلٍ لِذَلِكَ المُشْكِلِ بِلَفْظِ الاِحْتِمَالِ، فَيَقُولُ: يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ المُرَادُ مِنَ الآيَةِ أَوْ الحَدِيثِ كَذَا، فَقَدْ سَلِمَ مِنَ التَّجَاسُرِ وَسُوءِ الأَدَبِ بِالجَزْمِ بِتَعْيِينِ مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ عَلَى تَعْيِينِهِ"اهـ.

الأصل السابع من أصول الكفر

الجهل بالقواعد العقلية وباللسان العربي

قال السنوسي: (وَالجَهْلُ:

-بِالقَوَاعِدِ العَقْلِيَّةِ: الَّتِي هِيَ العِلْمُ بِوُجُوبِ الوَاجِبَاتِ، وَجَوَازِ الجَائِزَاتِ، وَاسْتِحَالَةِ المُسْتَحِيلاَتِ.

-وَبِاللِّسَانِ العَرَبِيِّ: الَّذِي هُوَ عِلْمُ اللُّغَةِ وَالإِعْرَابِ وَالبَيَانِ)

أقول:

إن الإمام السنوسي رحمه الله تعالى في تبويبه لهذه الأصول، وفي عدِّها بهذه الطريقة لمن المبدعين في تأليف مناهج تعليم مذهب أهل السنة، وقليل من المعاصرين من يدركون قيمة ما قام به السنوسي رحمه الله، حتى لقد رأينا بعض الجهلة منهم يستخف بكتبه وشروحاته ويعتبرها للعوام الذين لا يعقلون، أو أنها في أحسن مراتبها لا تكاد تكفي في أول الطلب! وهذا من قصر نظرهم وضعف ثقتهم بأهل العلم الذين شهد لهم الثقات ولم يعهد عنهم اعتياد الشذوذ ولا التقاط الآراء الضعيفة والترويج لها.

ولنشرع في شرح هذه الفقرة المهمة بما يتيسر لنا بحسب الظرف والوقت.

أولا: التعريف بالقواعد العقلية

سنذكر ههنا مجموعة من القواعد العقلية والمفاهيم الضرورية التي يستند إليها كثير من الأحكام وطرق الفهم، وسأقسم الكلام إلى قسمين مجموعهما يؤلف ما أشرنا إليه من المهمات.

القسم الأول في الكلام في بدائه العقول.

والثاني نظرات في وجود العالم وصفاته.

نبدأ في القسم الأول بعون الله وتوفيقه وهو بدائه العقول:

والمقصود منها أنها مجموعة من التصورات والأحكام أي التصديقات قد ثبتت ثبوتاً قطعياً في العقول، أي النفوس، وثبت صدقها أي مطابقتها للواقع الخارجي، وهي مهمة جداً في قيام التفكير الإنساني ووجوده، فبدونها لا يمكن أن يوجد تفكير، أو إذا وجد فهو خاطئ.

وسوف نذكر كلاً منها واحدة بعد أخرى ونشرحها شرحاً مختصراً كافياً لتحصيل المقصود وهو استعمالها في إثبات العقائد الإسلامية كما سيأتي.

١- أقسام المعلوم: نبدأ بتعريف العلم، وإن كنا قد أشرنا إليه فيما مضى

العلم هو صفة ينجلي بها المذكور لمن قامت به، أي يتضح به ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً.

والمقصود بهذا أن المراد بالعلم هنا هو الصفة التي يتضح بها ما يمكن أن يطلبه الإنسان ويذكره في نفسه.

والإدراك: هو وصول النفس إلى معنى تام معين، وسوف نبين فيما يلي ما هي وسائل الإدراك، فهذا المعنى المدرك إما أن يكون تصوراً ساذجاً أي خالياً من إدراك وقوع نسبة أو عدم وقوعها، أو يكون تصوراً مع إدراك وقوع النسبة أو عدم وقوعها، وهذا يسمى حكماً. فالحاصل أن الإنسان إما أن يدرك مفهوماً معيناً إدراكاً ساذجاً خالياً من الحكم عليه وهذا الإدراك يسمى تصوراً. أو يدرك المفهوم مع حكمه عليه، وهذا الحكم يسمى التصديق، فالحكم مركب من تصورين على الأقل ونسبة بينهما. أما التصور فيمكن أن يكون مفرداً.

٢- مدارك العلوم: العلوم التي نحصل عليها لها أسباب، آي آلات يتم بها الإدراك، والأصل في هذا قوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النَّحل: ٧٨] وفي هذه الآية الكريمة أحكام كثيرة نذكر منها هنا ما يلائم هدفنا، أول فائدة نستفيدها من الآية هي أن الإنسان عند ولادته يكون خالياً من العلوم، الكلية والجزئية، فلا يولد مع الإنسان شيء من العلوم.

الفائدة الثانية: أن الإنسان عند ولادته يكون قابلاً للعلوم، فاستعداده للعلوم فطري، أي جزء من خلقته.

الفائدة الثالثة: أن العلوم التي يستفيدها الإنسان تراكمية، أي تتراكم وتتجمع مع بعضها البعض.

الفائدة الرابعة: وسائل المعرفة محصورة في ثلاث: السمع وهو الخبر، والبصر وهو الحس، والفؤاد ويشمل العقل بالمعنى الأخص. وسوف نوضح بعض ما يتعلق بهذه الثلاث فيما يلي.

وأيضاً هناك وسيلة أخرى لحصر وسائل المعرفة أن يقال: سبب العلم وآلته إما أن يكون من خارج الإنسان أو يكون فيه، فإن كان من خارج الإنسان فهو الخبر، أما إن كان من الإنسان فلا يخلو إما أن يكون نفس المدرك أو غيره، فإن كان غيره فهو الحس، وإلا فهو النظر.

ووسيلة ثالثة لحصرها وهي الاستقراء، بأن يتم استقراء كيف حصلنا على علومنا التي ندركها علماً علماً، ثم نصنف الحاصل فينتج الثلاث.

ونشرع الآن ببيان بعض ما يتعلق بكل واحدة من هذه الثلاث.

<u>أولاً: الحواس</u>: والمقصود بها الخمسة الظاهرة، وهي السمع والبصر والشم

والذوق واللمس.

والحاسة هي القوة الحساسة، وكل حاسة يدرك بها ما وضعت هي له، فالسمع تدرك به الأصوات والبصر يدرك به الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات وغير ذلك، والشم يدرك به الروائح والذوق يدرك به المطعوم واللمس يدرك به الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك.

هذه وسائل الإدراك، والمدرك هو النفس.

والحواس تنمو وتتكامل في الصغير حتى يصل إلى سن معينة ويمكن تنميتها بالاكتساب فوق الحد العادي. وهي لا يدرك بها إلا الصور، فلا تدرك بها النسب والأحكام، بل هذه وظيفة الفؤاد، والحواس لا تخطئ، وكل من قال: إنها تخطئ يكون قد توهم أنها حاكمة، فلذا نسب إليها الخطأ، والذي يغلط حقيقة هو العقل كما سنبين ذلك.

والحاسة لا تدرك إلا صورة واحدة كل لحظة زمانية.

ولا نستطيع إدراك كل الصور أي صور الموجودات بالحواس، لأن الحواس لها مدى محدود تنتهي إليه، ولها قابلية كذلك، فما خرج عن ذلك لا يدرك.

واختلف العلماء هل الإدراك ثابت للحواس فتكون هي المدركة أو هو ثابت للنفس بواسطة الحواس فلا تكون مدركة بل مدركاً بها؟

قال العلماء: ولا تفتقر الإدراكات بالحواس إلى بنية مخصوصة كالأذن للسمع والعين للبصر، بل هذه شروط عادية لا عقلية، فلو خلعت عين إنسان وأثرنا في العصب البصري بموجة معينة، فإنه يرى فتأمل.

ثانياً: الفؤاد: - يستطيع كل إنسان عاقل أن يتأمل في ذاته ليعلم بعض الأمور عنها، وجهات النظر تختلف، فلو نظر كل واحد في نفسه من حيث هو

متصف بالعلم والحكمة وغير ذلك من الأمور التي تدل على الاتزان لوجد أموراً في نفسه، فهو يحب ويكره، ويخاف ويطمئن إلى أمور وينفر من أخرى، ويريد فعل بعض الأمور لكنه يمسك نفسه عنها لسبب نحو مضرة أو فقد مصلحة أكبر فهو يتحكم في نفسه ليسير في طريق معين مرسوم له، إما أن يكون هو قد اختاره أو اختاره له غيره.

وكل شعور من المشاعر التي تنتابه يترتب عليها فعل، فإذا أحب أمراً فهو ينجذب نحوه، وإذا أراد شيئاً فهو يحاول أن يصل إليه باكتساب الأمور التي توصله إليه وهكذا، ونعلم أيضاً أن الإنسان يبذل أحياناً جهداً، أو يفعل فعلاً معيناً ليتوصل به إلى إدراك ومعرفة بعض الموجود في الخارج أو غيره، فنراه يبذل جهداً ليعلم قانوناً رياضياً، أو طبيعياً، أو فقهياً وغيرها، وهو في كل هذه يكون في طور الفاعل لا المنفعل.

ولا يشترط في الفعل أن يكون بالجوارح كما يظن بعض الناس بل يمكن أن يؤدي الإنسان فعلاً نفسانياً، كالحب والكراهية وهكذا، فلا ينكر أحد أن هذه تكون بالنفس قائمة، وتظهر آثارها على الجوارح.

وتلخيصاً لما مضى نقول: يقوم بالإنسان نوعان من الكيفيات والأفعال: الأول ما يسمى بالوجدانيات كالحب والكراهية والخوف والرضا والإيمان، وهي مشاعر تحس بها النفس إحساساً داخلياً. والثاني هو ما نطلق عليه العلوم أي أن تدرك الشيء على ما هو به في الواقع.

ونحن ندرك فرقاً ضرورياً بين هذين النوعين، ولكنا قطعاً ندرك أموراً مشتركة بينهما أهمها أن الإنسان الذي لا يعلم أمراً من الأمور، بل هو سائر في حياته على الحب والكره والخوف وغيرها من المشاعر، فإذا قلت له: لماذا تفعل هذا الأمر؟ قال: لأني أحبه أو أخاف من كذا وهكذا، أقول: لو فرضنا وجود مثل

هذا الإنسان، فنحن نقطع بعدم جواز تسميته عاقلاً. وكذا العكس فلو فرضنا رجلاً يعلم الصحيح من الغلط ولكن لا يحب ولا يكره ولا يؤمن ولا يرضى ولا يحس بالخوف مطلقاً، فنحن نجزم أيضاً بعدم جواز إطلاق اسم العاقل عليه؛ لأننا ندرك أنه لم يحقق أصله، حتى يشتق له منه اسم، كصاحبه، وهذا دليل ضروري على أن العاقل يجب أن يكون له وجدان وإدراك وعلم.

فهاتان جهتان نعلم بالضرورة والبداهة وجوب وجودهما في الإنسان لكي يتحقق أنه عاقل.

وما دمنا وصلنا إلى هذه النقطة، فقد هان الأمر. وبقيت مسألة في هذا المقام وهي من هو المقدم هل هو العلم أم الوجدان، أي هل يجب أولاً أن تعلم لكي تحب وترضى وتبغض، أم العكس. الظاهر لي أن العلم هو الأصل بهذا المعنى، ولكن في المسألة تفصيل ليس هذا محله.

[تكملة في غاية الأهمية]

يدرك كل واحد أنه عند الحب والكره والإيمان والخوف، يحس بهذه الأمور في قلبه، أو يظهر أثرها في قلبه، وهو اللحمة الصنوبرية الشكل، ولذلك عند الغضب يشعر بتغير في نبضات قلبه، وكذا عند الحب يشعر بانشراح فيه، وكذا عند الإيمان والخوف انقباض.

والقاعدة التي نستخلصها أن الكيفيات النفسانية يظهر أثرها في القلب. فاحفظ هذا وافهمه، ثم انظر في نفسك عندما تفكر في أمر غير وجداني ولا يتعلق إلا بالتفكير المجرد الذي هو ترتيب المقدمات لاستخلاص النتائج، فهل الأثر الذي تشعر به محله في القلب أو هو في الدماغ؟ لا ينكر واحد منا أنه عندما يقوم بهذا الفعل فإنه يشعر بثقل في رأسه لا في قلبه. ولهذا غالباً ما يشعر بصداع، خصوصاً عندما يمعن في التفكير. ومن هذا نقول: إن التفكير

المجرد يظهر أثره في الدماغ.

ونحن ندرك بالاعتماد على ما مضى من معنى العاقل أنه لا بد من وجود علاقة بين الكيف النفساني، وبين الفكر المجرد، وهذه العلاقة تدرك عند الالتفات إلى ما يلي:

عملية التفكير المجرد لا يمكن أن تحدث في الإنسان إلا بإرادته، وهذا أمرٌ ضروري لا يمكن لأحد أن يقول بخلافه، والإدارة كما سنعلم بالنسبة للإنسان هي من الكيفيات النفسانية محلها القلب، فالإرادة محلها القلب، وهي شرط للعلم، لأن العلم عملية إرادية، فلا يعلم الإنسان إلا إذا أراد، وهذا في غير الأمور الضرورية البديهية كما هو بيّن، ومن هنا قال الإمام الشافعي: العقلُ أصلُه في القلب، ناظراً إلى العقل من ناحية أصله الذي لا يقوم إلا بناءً عليه، وقال الإمام أبو حنيفة: العقل أصله في الدماغ ناظراً إليه من حيث محل ظهور أثر التفكير المجرد. وتفصيل المسألة كما ذكرناه.

وبناءً على هذا الفهم الدقيق القائم على أمور ضرورية قطعية، نستطيع أن نفهم قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: ٤٦] وغيرها من الآيات.

وهذا هو الرد على من يسأل فيقول: لماذا يخاطب الله تعالى في معظم الآيات القرآنية القلوب لا غيرها، فقد تبين لنا أن القلب هو الذي يجب أن يوجه إليه الخطاب لا من حيث هو هو، بل من حيث هو شرط في حصول التفكير المجرد لمن يريد، فلا بد من دافع يدفع الإنسان لذلك، وهو التشويق.

وهذه المسألة بما فيها حاولنا شرحها بطريقة مفيدة وربطنا فيها بين ما تفرق، ومن تابع ما ذكرنا وكان مطلعاً على بحوث العلماء، عرف قيمة ما أوردنا،

وبناءً على هذا الفهم تنحل عقد كثيرة في علم العقائد وفي غيره من العلوم، كما سننبه عليه إن شاء الله تعالى في محله.

ثالثاً: الخبر الصادق: وكان الأنسب أن نقول المخبِر الصادق، لأن منشأ الصدق في الحقيقة هو المخبر، لا الخبر. ونحن إذا عرفنا صدق الخبر من المخبر فذاك هو المطلوب، أو من نفس الخبر فهذا مستحيل، لأن الخبر من حيث كونه خبراً لا دلالة له على الصدق أو الكذب، بل هو يحتمل الأمرين، أو من غيرهما وهو الحواس والعقل فيعود ما مضى الكلام عليه، وما دام الأصل هو المخبر، والمخبر من الناس قد يكون واحداً أو أكثر، والواحد قد يكون خبره دائماً صادقاً، إذا كان معصوماً مثل الأنبياء، وإلا فإنه كما يجوز عليه الصدق يجوز عليه الكذب، والعصمة التي هي صفة المخبر نعرفها بدلالة العقل.

ومن هذا فإذا لم يكن الواحد معصوماً، فإن خبره يجوز عليه الصدق والكذب، فليس بحجة وحده. أما إذا كان المخبر أكثر من واحد ووصلوا إلى حدٍّ يستحيل عليهم الغلط والنسيان وتعمد الكذب، فيكون خبرهم عند ذاك حجة، وهذا هو الحد الذي يدعى بالتواتر، والتواتر يكون سبباً للعلم، إذا كان الخبر عن واقع مدرك بالحواس، أما إذا كان عن اجتهاد وتفكير فليس بحجة قطعاً. وذلك كأن يخبرنا عدد كبير من الناس أنهم رأوا كوكباً ينفجر، فعند هذا، نعلم أنهم صادقون لأنهم وصلوا إلى التواتر. أما إذا أخبرنا عدد كبير من الناس أنهم اجتهدوا ونظروا مثلاً في العالم فوجدوا أنه قديم، فخبرهم هذا لا يكون حجة علينا ولا عليهم أنفسهم، لأن هذا العدد الكبير يجوز عقلاً أن يغلطوا في النظر وهذه إشارة كافية وانظر تفصيلها في محل آخر.

٣- الأحكام العقلية الثلاثة: أو جهات الوجود، وهي الوجوب والامتناع والجواز.

وتقريرها أن نقول: ما تصوره العقل يشمل التصور والتصديق، ويتحصل لنا مفهوم عقلي، فإذا نسب هذا المفهوم إلى وجوده في نفسه، أي إذا نسبنا الذات المتصورة إلى نفسها، أو نسبناها إلى وجودها لأمر آخر غيرها حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والإمكان.

ثم إن تصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب، إلا أنها قد تعرف لمجرد التنبيه والإخطار في البال، فيقال: الوجوب ضرورةُ الوجود أو اقتضاؤه أو استحالة العدم، والامتناع ضرورة العدم أو اقتضاؤه أو استحالة الوجود، والإمكان جواز الوجود والعدم أو عدم ضرورتهما أو عدم اقتضاء شيء منهما.

ولذا لا يُتحاشى عن أن يقال: الواجب ما يمتنع عدمه أو ما لا يمكن عدمه أو ما لا يقبل العدم، والممتنع أو المستحيل هو ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده أو ما لا يقبل الوجود، والممكن أو الجائز هو ما لا يجب وجوده ولا عدمه أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه أو ما يقبل الوجود والعدم.

فالواجب لو فرض معدوماً يلزم عنه محال، والممتنع لو فرض موجوداً يلزم منه محال. ويلزم على هذا أن الواجب يستمد وجوده من ذاته، ولا يمكن أن يحتاج غيره لكي يوجد، فالواجب لا يكون محتاجاً، فالوجوب هو شدة الوجود وتأكده، وأما الممتنع فلا يمكن وجوده، وإن أمكن فرض وجوده، أما الممكن فلا يمكن أن يكون وجوده مستمداً من ذاته، بل لا يمكن أن يكون مستمداً إلا من الواجب، فإذا اتصف الممكن بالوجود، كان ذلك من سبب خارج، ويكفي في عدمه عدمُ سبب وجوده، فبالحقيقة كما قال بعض المحققين: وجود الممكن يحتاج إلى سبب، ويستدعي سبباً موجوداً يجب الممكن به ما دام موجوداً وهذا يعني أنه مهما وجد، فإنه لا يستغني عن السبب.

٤- الإمكان هو علة الاحتياج. ويمكن أن نستدل نحن على الإمكان من معرفة الحدوث، فإذا كان الشيء حادثاً، فإنه حتماً يكون ممكناً، لأن الحدوث هو الكون بعد العدم، وما قَبِل العدمَ والوجودَ، كان ممكناً والمحتاج الموجود دليل على وجود الواجب. وعلى ما مر تصبح معرفة الحدوث علة معرفة الاحتياج بوساطة الإمكان فتنبه.

٥- قلب الحقائق محالٌ. فإنَّ حقيقة الممكن يحتاج في وجوده إلى موجد، فلو أمكن انقلاب الممكن ولم يعد محتاجا إلى غيره لصار إما واجباً أو ممتنعاً، وهذا ما مضى من أن معرفة الفرق بين الواجب والجائز والممتنع بديهية.

ولو جاز الانقلاب لبطل التفريق بين هذه الأحكام الثلاثة، ولكن التفريق حاصل، إذن الانقلاب باطل. وهذا هو المبدأ الذي يسمى بمبدأ الهوهوية، وقد يعبر عنه بأن الشيء هو هو، أي ما دام هو فهو هو، ولو جاز قلب الحقائق لجاز حدوث الواجب ووجوب الممتنع وحدوثه وبطلت العلوم، وهذا عبث محض، وهذا لا ينافي ولا يمنع أن يتغير حقيقة الشيء بحيث يبطل جوهره في نفسه، فإذا بطل لم يعد هو ما كان عليه، بل يصير ماهية أخرى، وهذا غير متناف مع المبدأ المذكور كما هو واضح.

٦- أحد طرفي الممكن وهما الوجود والعدم، ليس أولى به من الآخر، بل هما بالنظر إلى ذاته جوهراً كان أو عرضاً على السواء. فالممكن متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فوجوده في الخارج موقوف على إيجاد موجد له، وقطع الإيجاد يستلزم انعدام الممكن لأنه ليس له الوجود لذاته.

٧- الممكن الباقي محتاج في بقائه إلى السبب. وهذا بناء على أنَّ عِلَّة الاحتياج هي الإمكان كما مضى، والممكن حال البقاء لا يزال ممكناً بالذات وإن كان واجباً بالغير، وذلك لأن الإمكان للممكن ضروري، لأن الإمكان

للممكن صفة ذاتية، وما بالذات لا يزول عنها ما دامت.

٨- التزجيح من دون مرجح مستحيل، فالأمران المتساويان يستحيل ترجيح واحد منهما على الآخر من دون مرجح، وهذه المقدمة يكفي في معرفة حقِّيَّتِها مجردُ تصورها؛ فهي مقدمة بديهية.

٩- مراتب التقابل في المذكورات أربعة، وهي أنواع المنافاة:

الأول: تنافي النقيضين، والنقيضان هما إيجاب الشيء وسلبه، نحو زيد، لا زيد، وزيد قائم، زيد ليس بقائم، النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

الثاني: تنافي الضدين، والضدان هما المَعْنَيَان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف، ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، كالبياض والسواد، لا كالبياض والحركة، يجوز ارتفاع الضدين إذا كان بينهما ثالث، وكلها لا ترتفع، ولا تجتمع.

الثالث: تنافي العدم والملكة، والعدم والملكة هما وجود الشيء وعدمه عمَّا من شأنه أن يتصف به، كالبَصَر والعمى، والعلم والجهل البسيط، فالبصر وجودي وهو الملكة، والعمى عدمي إذا العمى عدم البصر عمَّا من شأنه البصر وكذا العلم والجهل، لا يجوز ارتفاعهما معاً ولا اجتماعهما كذلك.

الرابع: تنافي المتضايفين، والمتضايفان هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ويتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، كالأبوة والبنوة، والمراد بالوجودي هنا، ما ليس معناه (عدم كذا) لا الموجود في الخارج عن الذهن، إذ الأبوة مثلاً لا وجود لها في الخارج عن الذهن. ولا تنافي بين الخلافين كالبياض والحركة. والمثلان لا يجتمعان.

١٠-الدور محالٌ: معنى الدور نوضحه بمثالٍ، فنقول: إذا قيل ما علة [أ]؟

فقيل: [أ] فهذا محالٌ، لأنَّا علمنا أن [أ] حادثة أي كانت معدومة ثم وجدت، فيستحيل أن تكون هي قد أوجدت نفسها، لأنَّ هذا يلزم منه أن تكون قد وجدت قبل نفسها؛ فالعلة تسبق المعلول في الوجود، وهذا تناقض، لأنه يلزم منه كون [أ] موجودة ومعدومة في نفس الوقت، وهذا باطل.

وأيضاً فالشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة في نفس الوقت، وتكون قابليتُه صفة قائمة بذاته وفعله واقع على ذاته صادراً منها.

وهذا المثال يمكن أن يكون على الدور من الدرجة الأولى وبعد ذلك تتعدد الدرجات، فقد يقال ما علة [أ]؟ فيقال: [ب]، فيقال: وما علة [ب]؟ فيقال: [أ]، هذا دور باطل، وفساده أظهر من سابقة، وكلما كانت الدرجة أعلى كان الفساد أكثر بياناً وظهوراً.

ويمكن أن يقال في بيان أن الدور محال:

معنى الدور هو أن يعتمد الأمر على ما يعتمد عليه من نفس الجهة. ومثال ذلك أن يقال إن الذي يحمل الطاولة هو أحمد، ومن يحمل أحمد هو محمود، ومن يحمل محمود هو الطاولة التي يحملها أحمد، فهذا الكلام فاسد بلا ريب، لأن الطاولة محمولة لأحمد، وأحمد محمول لمحمود، فكيف تكون الطاولة حاملة لمن يحمل حاملها؟! لا يقول بهذا عاقل. أو تقول إن (أ) موجودة قبل (ب)، وَ (ب) موجودة قبل (ج)، وَ (ج) موجودة قبل (أ)، أليس هذا تناقضا، لما يلزم عليه من كون (ج) موجودة قبل نفسها، أي يلزم عليه أن يجتمع وجود (ج) وعدمها في نفس الوقت، وهذا محال قطعا. فهذه القاعدة مستحيلة بالعقل، وقد أجمع العقلاء على استحالتها.

١١- <u>التسلسل محال</u>: التسلسُل معناه يتضح بمثال: إن قيل ما علة [أ]؟ قيل: [ب]، وما علة [ب]؟ قيل: [ج]، وما علة [ج]؟ قيل: [د]، وما علة [د]؟

قيل: [هـ] . . . وهكذا إلى لا نهاية، فيتكون عندنا ما يسمى بالسلسة وهي [أ] ثمَّ [ب] ثمَّ [ج] ثمَّ [د] ثمَّ [هـ] ... وهكذا، وهذا الأمر يسمى تسلسلاً، والتسلسل محالٌ. تتضح استحالته مما يلي:

- لو تسلسلت الأسباب والمسببات إلى غير نهاية، لكانت بأسرها موجودة في الحال، بناء على المقدمة القائلة: إن العلة والمعلول يوجدان معاً، وإذا كان كذلك، فنقول: مجموع تلك الأسباب والمسببات إما أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً لذاته، والأول باطلٌ، لأنَّ كلَّ مجموع فهو مفتقر إلى كل واحد من آحاده، وكل واحد من آحاد هذا المجموع ممكنٌ لذاته، والمفتقر إلى الممكن لذاته أولى بأن يكون ممكناً لذاته، فهذا المجموع ممكن لذاته، وكل واحد من آحاده ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فله مؤثر مغاير له، فهذا المجموع مفتقر بحسب مجموعيته، وبحسب كل واحد من آحاد مجموعيته إلى مؤثر مغاير له، وكل ما كان مغايراً لمجموع الممكنات ولكل واحد من آحاد مجموع الممكنات لم يكن ممكناً لذاته، وكل موجود لا يكون ممكناً لذاته كان واجباً لذاته، فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات إلى موجود واجب لذاته، وهو المطلوب.

- برهان آخر، لو تسلسلت الأسباب والمسببات لا إلى نهاية، فعلى هذا التقدير، الأثر الأخير موجودٌ، إلا أن الخصم يقول: المؤثر الأول غير موجود. فلنأخذ من هذا الأثر الأخير لا إلى بداية جملة واحدة، ولنأخذ أيضاً من المرتبة الخامسة من مراتب الآثار لا إلى بداية جملة أخرى، فلا بد وأن تكون الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية بأربع مراتب، ثم لنطبق هذا الطرف الأخير من جانب الآثار على الطرف الأخير من هاتين الجملتين، ومعنى هذا التطبيق أنَّ الأول من هذه الجملة مقابل بالأول من تلك الجملة، والثاني من هذه بالثاني من تلك الجملة، فإمَّا أن يتقابل كل واحد من آحاد الجملة الزائدة بواحد من آحاد

الجملة الناقصة لا إلى بداية فيكون الكلُّ مثل البعض، وذلك محال، وإما أن تنقطع الجملة الناقصة من الطرف الأخير فتكون الجملة الناقصة متناهية من ذلك الطرف، والزائدة زادت عليها بأربع، فتكون الجملة الزائدة أيضاً متناهية من ذلك الطرف، فيكون للأسباب والمسببات في سلسلة التصاعد طرفٌ ومبدأ، وذلك يمنع من القول بأنه لا نهاية لها، ثم ذلك الطرف إن كان ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثر آخر، فلم يكن طرفاً، هذا خلف. وإن كان واجباً لذاته فذلك هو المطلوب.

- وتوجد براهين عديدة على امتناع التسلسل، تدلُّ على أنّ القول بالتسلسل في الممكنات والحدوث والمفتقرات لا إلى نهاية، إنما هو قول باطل، وأن كل هذه الأفراد يجب أن تنتهي إلى واجب لذاته.

ويمكن أن يقال أيضا في بيان بطلان التسلسل:

الثالث: التسلسل مستحيل عقلا: وللتوصل إلى إثباته والاستدلال على صحته في نفس الأمر، نتدرج إليه بدرجات:

الدرجة الأولى: تعريف التسلسل، فلا يمكن أن نتكلم على أمر إلا بعد معرفة مفهومه، وهذا واضح فالحكم على الشيء فرع عن تصوره ولو من جهة ما، كما تنص عليه القاعدة العقلية. فالتسلسل هو أن يحدث قبل كل حادث حادث، لا إلى بداية، فمهما تصورت حادثا في القدم، فيجوز أن تتصور حادثا قبله لا إلى بداية. فيتكون من مجموع هذه الحوادث سلسلة، غير منقطعة من جهة القدم، ومنقطعة في الآنِ الحاضر، فهذا الأمر هو المسمى بالتسلسل في القِدَم.

الدرجة الثانية: هي زيادة تحليل لفكرة التسلسل، فنقول إن الفكرة المفترضة السابقة، يعتقد بعض الناس أنها واقعة وحاصلة وليست مستحيلة. وحاصل ما يلزم على هذه الفكرة أن يكون كل حادث مشروطا بحادث قبله،

وهكذا لا إلى بداية، فشرط الحادث اليومي هو حادث في الأمس، وهكذا لا إلى بداية للشروط. فتتألف من هذا الفرض مجموعة شروط لا نهاية لها، فيتحصل أن الحادث اليومي مشروط بحصول حوادث لا نهاية لها، وانقضاء هذه الحوادث، لأن الفرض أن كل حادث فإن قبله سابقه، فيستلزم ذلك انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث.

الدرجة الثالثة: لو تنبهنا إلى اللازم السابق لرأينا أنه محال عقلا، أي لا يمكن للعقل السليم أن يصدق به، فلا يوجد معنى لانقضاء -أي انتهاء- ما لا نهاية له، لأن هذا في نفسه تناقض فكأنك تقول إن ما لا نهاية له ينتهي، وواضح أن هذه العبارة متناقضة، فأولها ينقض آخرها.

الدرجة الرابعة: إذا افترضنا أن هذه السلسلة حاصلة، أي سلسلة الحوادث التي تنتهي اليوم ولا بداية لها في الأزل، فيمكن في العقل أن نتصور سلسلة أخرى، تنتهي قبل يومين مثلا، ولا بداية لها منذ الأزل أيضا، فما دام جاز تصور الأولى فيجوز تصور الثانية ولا مانع منه عقلا. ولا يجوز لأحد أن يقدح في جواز تصور السلسلة الثانية المفترضة. وقدحه مردود عليه.

لاحظ أن هاتين السلسلتين ليس لهما نفس الطول، أي إن الأولى تزيد عن الثانية كما هو الفرض المسلم.

فإذا تصورنا السلسلة الثانية والأولى، فيجوز أن نتعقل إمكان التطبيق بينهما، أي أن نقابل كل فرد من الأولى بفرد من الثانية، وبداية التطبيق يكون من الزمان الحاضر، لأنه هو المعلوم التفصيلي والمتفق على حصوله، وإنما حصل الخلاف في حصول الطرف الأزلي المفترض، فلو شرعنا في التطبيق من الطرف الحاضر، وأسقطنا مقابل كل حلقة من السلسلة الأولى حلقة من السلسلة الثانية، واستمرينا في ذلك، فلا يخلو الأمر من أحد ثلاثة احتمالات:

الأول: أن تنتهي الأولى والثانية معا، أي أن تنتهي حلقاتهما معا.

الثاني: أن تنتهي الثانية ويبقى من الأولى عدد غير محدود.

الثالث: أن تنتهي الثانية ويبقى من الأولى عدد محدود.

فهذه هي الاحتمالات الثلاثة المحتملة عند العقل، فدعونا الآن ننظر فيها.

أما الاحتمال الأول: وهو أن تنتهي الاثنتان معا، فهو باطل عقلا، ومستحيل، لأننا نجزم أن الأولى تزيد عن الثانية بعدد معين.

وأما الاحتمال الثاني: وهو أن تنتهي الثانية ويبقى من الأولى عدد غير محدود، فهو باطل أيضا، لأننا نعلم على سبيل القطع لا مجرد الفرض والاحتمال العقلي، أن الأولى تزيد على الثانية بعدد محدود، وهو حلقتان، فكيف يقال الآن أنها تزيد عن الأولى بعدد لا متناهي.

وأما الاحتمال الثالث: وهو أن تنتهي الثانية ويبقى من الأولى عدد متناه، فهو الواجب القول به، ويلزم عليه أن السلسلة الثانية محدودة ومتناهية لأنها انتهت، ويستحيل أن ينتهي ما لا نهاية له، فما دامت قد انتهت، فقولنا إنها لا نهاية لها كان باطلا. وما دامت السلسلة الثانية متناهية، فيجب أن تكون الأولى متناهية أيضا، لأنها لا تزيد عن الثانية إلا بعدد محدود، وما زاد على المحدود بعدد محدود، فهو قطعا محدود.

إذن فالحاصل على جميع الاحتمالات بطلان القول بسلسلة لا نهاية لها في القدم.

وقد يقال، فَلِمَ لا نقول بأن كلتا السلسلتين لا تنقطعان، قلنا هذا لا يجوز القول به، لأنه يلزم عليه أنهما متساويتان، ولكننا نقطع يقينا أنهما غير

متساويتين. فيجب أن تنقطع إحداهما، فيلزم أيضا انقطاع الأخرى لزوما.

فبهذا التدريج يتضح لك أن العالم لا بد أن يكون له بداية، وهذا الدليل نفسه يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال على حدوث العالم.

الدرجة الخامسة: ما يلزم عنه أمر محال فإنه لا بد أن يكون محالا، وهذه قاعدة عقلية ثابتة، لأن الأمر لا يمكن أن يكون غيره، أي (أ) لا يمكن أن تكون هي عين(ب) إلا إذا كانت (ب) هي عين (أ) في الحقيقة. ولكن مع افتراض اختلافهما، فلا يمكن أن تكون أ=ب. أي إن الأمر يجب أن يكون هُوَ هُوَ.

١٢- ما أدى إلى محال فهو محال: فكلُّ شيء نفرضه ويؤدي بنا إلى تجويز المحال فما فرضناه قطعاً باطل، فكلُّ فَرضٍ أدَّى بنا إلى الدور أو التسلسل، أو إلى تحصيل الحاصل، أو إلى نقض المقدمة المسلَّمة أو غير هذا من المحالات فهذا المفروض يكون قطعاً باطلاً.

١٣-إن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية: وذلك لأن تلك الأشياء لما كانت حقائقها مساوية لحقيقة ذلك الشيء كانت حقيقتها واحدة، فلو لم تكن متساوية، لما كانت حقيقتها واحدة، فيلزم أن تكون حقيقتها واحدة وأن لا تكون حقيقتها واحدة، فيجتمع النفي والإثبات، وهو باطل كما مر.

١٤- إن حكم الشيء حكم مثله: وذلك لأنَّه إذا دلَّت الدلالة على أن التعيين الذي به الامتياز غير داخل في المناط، فحينئذ لم يبقَ إلا الماهية، فلو صارت تلك الماهية محكوماً عليها بحكم في موضع، ويسلب منها ذلك الحكم في موضع آخر، لزم اجتماع النفي والإثبات وهو باطل.

١٥- إن المفهوم من الألف مغاير للمفهوم من الباء، فهما شيئان: وتقرير

هذا يرجع إلى استحالة اجتماع النفي والإثبات، كما يلي: لما صحَّ تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر، فلو كانا واحداً، لكان قد صدق عليه إنه معلوم وغير معلوم، فيجتمع النفي والإثبات.

١٦-السبب قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً: فالبسيط هو الذي لا يتوقف تأثيره وإيجابه لمعلوله كما أنه فاعل. وأما السبب المركب فهو الذي يتوقف إيجاده على غيره، ومثل هذا السبب لا يكون تاماً ولا يكون فاعلاً محضاً ولا غاية له، بل له غاية خارجة عنه.

وهذا السبب قد يكون مركباً من علل أربع: فاعل وغاية ومادة وصورة، وقد يحتاج مع ذلك إلى آلة كالنجار في النحت يحتاج إلى القدوم. وقد يحتاج إلى شرط كالنار في إحراق الحطب تحتاج إلى اليبوسة، والشرط ما يتوقف عليه تأثير السبب. وقد يحتاج إلى وقت كتسخين الشمس وجه الأرض تحتاج إلى الصيف. وقد يحتاج إلى مكان ووضع كإضاءة الشمس للبيت من ثقبة الكوة تحتاج إلى أن يكون في موضع خاص من الفلك، وقد يحتاج إلى شريك: كالبنَّاء في أن يبني بيتاً، يحتاج إلى الفَعَلَةِ.

وإذا حصل سبب تام للشيء بسيطاً كان ذلك السبب أو مركباً، وجب وجود الشيء، وإلا فلا يكون سبباً تاماً.

ومن هذا كله يلزم أن نعلم أن علة الشيء وسببه يجب أن تكون غير ذات الشيء، وكذلك الشرط غير المشروط.

١٧- استحالة قادر غير مريد: لأن القادر بالتعريف هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك. فكونه مريداً شرط كونه قادراً. وإلا فإن كان فاعلاً وغير مريد، فإما أن يكون علة تامة أو ناقصة، وكلاهما لا تلزمه الإرادة، وسنبين أن المؤثر: العلة التامة، والعلة الناقصة، ويسمى هذا فاعلاً بالطبع، كلاهما نقص في

الوجود.

١٨- استحال مريد غير عالم، لأن الإرادة صفة تقتضي ترجيح أحد الطرفين على الآخر، فالمرجح لا بد أن يكون عالماً بالأطراف.

١٩- استحالة عالم ليس بحي.

وهذه القواعد الثلاث سوف نـزيدها وضوحاً في بحث الصفات إن شاء الله.

٢٠- ثانيا: كل حادث لا بدَّ له من مُحْدِثٍ، هذه القاعدة تكاد تكون بديهية، ولو ادعيت فيها البداهة، لم تكن بعيدا عن الحق. ووجود الحادث بلا محدث له محال عقلا، للزوم كون الشيء غير مساوٍ لمساويه. فلو افترضنا أن (أ) حادث. لكان (أ) ممكنا وجائز الوجود عقلا، وكل ما هو ممكن الوجود عقلا، فلا بد أن يكون عدمه مساويا لوجوده، وإلا لو لم يكن مساويا لوجوده في نفس الأمر، للزم أن يكون غير مساو له، فيكون أحدهما راجحا على الآخر، فيلزم إما وجوب وجوده أو وجوب عدمه، فلا يكون ممكن الوجود بل يكون إما ممتنع الوجود أو واجب الوجود. ولكن هذا مستحيل، لأن الفرض أنه ممكن الوجود. إذن كل ممكن فطرف وجوده مساوٍ في نفسه لطرف عدمه. وما دام هذان الطرفان متساويين، فلو فرضنا أنه لم يؤثر على ممكن أي شيء غيره، فلم يرجح أحد الطرفين على الآخر أمر غير نفس الممكن، فلا يمكن أن يوجد الممكن، لأنه لو وجد مثلا، للزم أن طرف الوجود ترجح على طرف العدم، ولكن الترجيح لا يكون إلا برجحان الراجح على المرجوح، ولكن قد بينَّا أنه لا يوجد في نفس الأمر رجحان بين الطرفين، إذن يستحيل أن يوجد الممكن إلا بترجيح غيره، أما بالنظر لذات الممكن فقط فلا يمكن وجوده. فأنت ترى أن مجرد فرض وجود الممكن بلا مرجح يلزم عنه أن يكون أحد الأمرين

المتساويين راجحا على مساويه، ومساويا له في نفس الوقت، ومعلوم أن هذه سفسطة لا يقول بها عاقل.

وقد وردت الإشارة في القرآن الكريم إلى امتناع الدور والرجحان بلا مرجح، أي وجود الحادث بلا محدث، فقال جلّ شأنه في سورة الطور ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ۝٣٥ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ۝٣٦﴾ [الطُّور]، فقوله تعالى أم خلقوا من غير شيء، فيه دليل على استحالة وجود الحادث بلا سبب، وكلمة مِن هنا تفيد السببية، لا التبعيض كما يتوهم البعض، لمقابلتها بقوله تعالى أم هم الخالقون، أي هل حصل وجودهم بعد أن لم يكن حاصلا بلا سبب، فهذا مستحيل، وهذا يفيد استحالة الرجحان بلا مرجح، أم حصل وجودهم بأن أوجدوا هم أنفسهم فهو أيضا محال ممتنع، وهو يفيد استحالة الدَّوْرِ، لما بيَّنّا.

٢١–ما لازم الحادث في الوجود لا يكون إلا حادثاً. وهذه قاعدة شريفة نبينها كما يلي: إذا فرضنا أمراً لا يمكن أن يوجد إلا متصفاً ببعض الحوادث، أي ملازماً لها ومقارناً لها، فشرط صحة وجوده هو وجود الحوادث معه. هذا الأمر المفروض يجب ببداهة العقل أن يكون حادثاً، ويزداد التصديق بهذه القضية عند استحضار امتناع التسلسل والدور. ولا يجوز إذا تحقق هذا الفرض أن يقول قائل: إن هذا الأمر يجوز كونه قديماً أي لا أول له.

٢٢– كل موجود فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو حادثاً، والقديم هو ما لا أول لوجوده، والحادث ما له أول. فالقديم قطعاً يكون واجباً، والحادث لا يكون إلا ممكناً، ولا واسطة بين الوجود والعدم. فالحادث محتاج والقديم غني.

٢٣– المذكور في النفس، الواقع في الوهم والخيال، إما أن يكون

موجوداً أو معدوماً والموجود، إما واجب أو جائز، والمعدوم إما ممكن أو مستحيل.

وبهذا نكون قد ذكرنا ما أردنا بيانه من أسميناه بدائه العقول وقطعياتها، وهي أهم القواعد التي يستحيل قيام تفكير صحيح إلا بمراعاتها، ونحن ندعي أن غالبها يصدق به ويدرك أنه صحيح بمجرد تصوره، عند سلامة التصور وحصن القصد نحو المعاني مع عدم المعاندة، وكلُّ إنسانٍ لا تخلو نفسه من العلم بها ولكن قد لا يكون شاعراً بحصولها، وقد ذكرناها نحن لفتاً للفؤاد إليها ولهذا اكتفينا في غالبها بمجرد الذكر، لأنها لا تحتاج في حجيتها إلى الأدلة، وبينا بعض أدلة ما قد يكون فيه نـزاع. وسوف نذكر القسم الثاني من القواعد الضرورية للتفكير في الموجودات عند الشروع ببيان حدوث العالم إن شاء الله تعالى.

قال الشيخ الدردير رحمه الله تعالى عن الأحكام العقلية الثلاثة: "اعرف هذه الأقسام الثلاثة حقَّ معرفتها؛ لأن على معرفتها مدار الإيمان بالله تعالى وبرسله عليهم الصلاة والسلام" اهـ.

وهكذا أقول عن القواعد التي ذكرتها فيما سبق، ومن أدركها فإنه سيلتذ بمعرفتها لذة عظيمة، ومن أعطي لذة العلوم والمعارف فقد أعطي خيري الدنيا والآخرة.

وبعد معرفتك ما ذكرناه، لا تلتفت إلى من يتشدق ويشنع على من تكلم بهذه القواعد وادعى أن هذا من الفلسفة مشنعاً على من يتداولها بحجة أن الفلسفة حرام، فإن من يقول هذا، إنما يذم عقله، فهذه القواعد ضرورية للتفكير البشري فلا يمكن لأحد أن يفكر تفكيراً صحيحاً إلا بها.

وهذا القائل عندما يحرمها ويمنع منها إنما يقوم في قوله هذا على إدراكه

لمعنى الواجب والمستحيل، فهو يعتقد عدم جواز التكلم فيها، فهو مانع من وجودها، وهذا لا يتم له إلا بتسليم الفرق بين الواجب والممتنع والجائز، التي هي إحدى القواعد التي ذكرناها، وهكذا فحتى المحرم لها يستعملها من حيث لا يدري.

وأما قوله: إنها من الفلسفة، فالفلسفة في حاصلها إنما هي إدراكات بشرية، قد تكون صحيحة أو غلطاً، وقد تكون مفيدة أو ضارة فمجرد كونها من الفلسفة هذا لا يعني الذم. وهذا هو قول العلماء المحققين مثل الرازي والغزالي والجويني وغيرهم، بل في الفلسفة نافع وضار.

ونحن نجزم أن الذي ينطق بهذا الكلام لا بد وأن يكون جاهلاً غير مدرك لما نقول وإلا ما تلفظ به، والإنسان عدو ما يجهل كما يقال.

وعلى كل حال فبعدما ثبت للفاهم فائدتها، فلا يلتفتْ إلى المخالف. وهؤلاء الناس لا يجوز إدارة الكلام معهم على إثبات هذه العلوم أو نفيها، أي لا يجوز مناظرتهم ومناقشتهم، بل السبيل أن يفهموا معناها، أي يدور الكلام معهم على سبيل التعليم بالأسلوب المناسب لهم القريب إلى نفوسهم، فهم إذا أدركوا معناها لم يستطيعوا منعها، بل أكثر ما يمكن لهم قوله: إننا لسنا بحاجة للخوض في مثل هذه الأمور، فيطالبون بالدليل على كلامهم هذا، ولن يستطيعوا الإتيان بشيء، إلا محض توهمات وتخرصات، ثم بيان فساد كلامهم يعارضون بضرورة الاحتياج إلى الكلام فيها لأن بعض الناس ينكرون وجود الله تعالى، ولا يمكن إثبات وجود الله تعالى لهم إلا إذا أثبتنا هذه القواعد وفهمناها. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

العقل والنقل

لما خلق الله تعالى الإنسان، وهب له وسائل للعلم، وجعله مكلفا بناءً على

وجود هذه الوسائل كما ذكر بالنص البين الذي لا يمكن تأويله ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٧٨﴾ [النَّحل: ٧٨].

فانظر رحمك الله كيف جعل الشكر مترتباً على وجود وسائل المعرفة المذكورة، وهي السمع والأبصار والأفئدة.

وقد أمرَنا الله تعالى أن لا نتبع شيئاً إلا إذا وصَلْنا عن طريق من هذه الطرق وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ۝٣٦﴾ [الإِسْرَاء: ٣٦]، وفي هذا مدح لكل وسيلة من هذه الوسائل من حيث كونها طريقاً إلى العلم. وقد ذم الله تعالى الكفار لأنهم يتبعون مطلق الظن والعائد إلى الشهوة النفسية، وشنع عليهم بأنهم لا يملكون علماً، وفي هذا لفت للنظر إلى وجوب استخدام هذه الوسائل، لأنها طرق العلم.

فالله تعالى هو الذي نصب هذه الوسائل طرقاً للمعرفة والعلوم، وقد مدح الله أقواماً لأنهم لا يعقلون، وهذا إشارة إلى مدح مُطْلق العقل، وأنه لا يوجد شيء اسمه عقل مذموم إلا على سبيل المجاز، إذ كيف يكون عقلاً ومذموماً، فهذا يناظر أن يقال: علم غلط، وهو جمع بين الضدين أو حتى بين النقيضين.

فالعقل ممدوح مطلقاً، لأن الله تعالى مدحه مطلقاً، ومَدَحَ المتصف بالعقل، ولم يرد في نصٍّ شرعيٍ ذمٌّ للعقل، ولا يجوز شرعاً ذمه.

ولا خلاف بين العلماء أن العقل إن لم يكن هو نفسه هذه الوسائل الثلاثة أو واحداً منها، فلا بد أن يكون لازماً عنها، وما كان لازماً للحق فهو حق، ويستحيل وجود لازم للحق وهو باطل.

ولما أرشدنا الله تعالى إلى وسائل المعرفة عطفها على بعض بالواو التي تفيد مطلق الجمع، وما هذا إلا إشارة إلى أنه لا تعارض بين أي واحد من هذه الثلاثة، ولا يجوز وجود تعارض، ومع عدم وجود التعارض يستحيل وجود ترجيح، لأنه فرع التعارض.

وعلى هذا يكون من رجح أمراً على أمر منها مخالفاً لنص القرآن.

وهذا الكلام لا يجوز أن يخالف فيه إلا من لا يحصِّلُ معانيه.

فهذه مقدمة مهمّة جداً في بيان الأصل الذي تقوم عليه هذه المسألة.

ومعلوم لدى كل إنسان عاقل أنه يحكم على بعض الأمور: أحياناً على سبيل الجزم، وأحياناً على سبيل الظن، فتبين التفرقة الضرورية بين منـزلة الظن والقطع.

ومعلوم لدى كل عاقل أيضا أن للألفاظ مراتبَ في دلالتها، وهذا الأمر اتفق عليه علماء الدين، فبعض الألفاظ لا تحتمل إلا معنى واحداً في دلالتها، وبعضها تحتمل أكثر من معنى مع رجحان في واحد أو بدونه، وهذا أيضاً معلوم، فلا يشترط في اللفظ أن يدل على معنى واحد فقط.

وقد مضى بيانُ أن العلم يمكن أن يأتي عن طريق السمع، ويمكن أن يأتي عن طريق الفؤاد، ولا يمكن تعارض العلوم مهما كانت وسائلها.

وحيثما وقع تعارض فلا بد من وجود غلطٍ في نسبة أحد المعنيين أو كليهما إلى وسائل المعرفة.

وحيثما وقع التعارض فيجب ترجيح العلم والقطع على غيره، بغض النظر عن مصدر أي منهما. وأما إن كان المتعارضان ظنيين فينظر في القرائن والغَلَبَة.

والمرتبة التي يدور عليها الكلام في القانون الكلي الذي ذكره العلماء، هي تعارض القطعيات مع الظنيات مطلقاً، ما هو الذي يرجح عند ذاك؟

الإجماع قائم على تقديم القطع مهما كان مصدرُه.

هذه هي المسألة بوضوح واختصار، وهذا هو المعنى الذي يذكره الإمام الرازي في القانون المعلوم، فهو يفرض فرضاً عقلياً تعارض قواطع عقلية مع ظواهر نقلية شرعية أي محتملة، فالواجب حتماً ترجيح القطعي، لا لكونه عقلياً، بل لكونه قطعياً.

وحينئذ للنقلي احتمالان: إما أن يكون باطلاً من حيث السند، أو يكون المعنى المتوهم أنه ظاهر منه، ليس كذلك، بل يكون المعنى المراد به معنى آخر بدلالة قرائن أخرى، غفل عنها الناظر لأول وهلة، وهذه الدلائل بها يظهر معنى آخر.

هذا هو القانون الكلي الذي أقام المجسمة وأتباعهم الدنيا وأقعدوها أو لم يقعدوها، وهذا الفعل منهم يبين كم هي نفوسهم ضحلة، ولا يعيشون إلا في ضباب.

وقد تكلم الإمام الرازي في كتبه على احتمال واحد من الاحتمالات العديدة، فقال مثلاً في كتاب أساس التقديس ص١٧٢: "الفصل الثاني والثلاثون في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها" اهـ.

والقانون الذي ذكره مبني على هذا الاحتمال، وهذا احتمال ممكن، وكونه ممكناً يدرك بمجرد فهم معنى الظاهر ومعنى البرهان كما أشرنا، فالظاهر لفظ محتمل مع رجحانه إذا أخذ منفرداً في معنى، وأما البرهان فهو لا يستعمل

إلا في القطعي من الأدلة، فصار كما لو كانت المسألة: لو تعارض قطعي وظني فكيف يكون الحال فيها، فالذي يقول: إننا نقدم الظني على القطعي فهو مخطئ كما لا يخفى.

المسألة هكذا، بهذه البداهة، وبهذا الوضوح، إلا عند المتلاعبين من المجسمة.

وقد قلتُ في تعليقاتي على كتاب درء التعارض لابن تيمية زعيم هؤلاء المجسمة ذوي الأصول الكرامية الدارمية، كلاماً هو خلاصة هذه المسألة نذكره هنا لما فيه من فائدة:

والحاصل من كلام الرازي أن العقل القطعي والنقل القطعي لا يتعارضان قطعاً، ولا يمكن تصور ثبوت التعارض، وكل دليل عقلي إما أن يكون دليلاً برهانياً، أي قطعياً، أو غير قطعي أي ظنياً، وكذا الدليل النقلي إما أن يكون قطعياً ونقصد هنا القطعية في الدلالة والثبوت معاً، أو ظنياً في أحدهما أو كليهما، فالتعارض غير متصور بين العقلي والنقلي القطعي، ومتصور في غير هذا، فإذا وقع تعارض فالمقدم هو القطعي مطلقاً سواء كان النقلي أم العقلي، فوجه الترجيح والتقديم ليس هو كون الدليل عقلياً أو نقلياً، بل كونه قطعياً أو لا، وإذا تعارض ظنيان كان المقدم هو الأقوى.

هذا هو خلاصة معنى كلام الرازي كما هو ظاهر، وقد خصص الكلام على حالة واحدة هي إذا كان التعارض واقعاً بين قطعي عقلي وظني نقلي، فالصحيح إنه يجب تقديم القطعي العقلي أيضاً، وعدم تسليم ما ينسب إلى النص النقلي، أي عدم التسليم بأن المعنى الفلاني هو الظاهر، بل هو غير ظاهر لأنه قام الدليل على استحالة كونه مقصوداً، أو يقال بالتفويض.

بعض ما يترتب على الجهل بالقواعد العقلية:

ذكر العلماء أمثلة كثيرة على ما يترتب على الجهل بالقواعد العقلية، وقد مرَّ معنا عدد كافٍ، وقد يجر الجهل بالقواعد العقلية بعض الناس إلى الكفر، كما حصل مع النصارى، الذين اعتقدوا حلول الله تعالى في المسيح، أو اتحاده به، أو حتى الذين يقولون منهم إن الله مؤلف من ثلاثة فوحدانيته جامعة كما يقولون، والإله واحد، وهذا تركيب مفضٍ إلى الاحتياج المناقض للألوهية، وإن لم يعترفوا بذلك. وبعضهم قد يحكم بما يتصوره ظاهرا من القرآن فيقول إن القرآن دالٌّ على أن المسيح جزء من الله لأنه الله تعالى قال: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا ١٧١﴾ [النِّسَاء الآية ١٧١] فاحتجوا بقوله وروح منه زاعمين أنها تفيد الجزئية ! وهيهات أن يسلم لهم ذلك كما هو ظاهر.

ومع ذلك فإنه يترتب على قولهم هذا مفاسد عديدة بين السنوسي بعضها فقال: "لَوْ عَرَفَ القائم بذلك -وهم النصارى أو بعضهم- أَنَّ هَذَا المَعْنَى يَسْتَلْزِمُ حُدُوثَ الإِلَهِ؛ لِلُزُومِ مُشَابَهَتِهِ لِلْحَوَادِثِ فِي التَّغَيُّرِ وَالافْتِقَارِ إِلَى المُخَصِّصِ بِمِقْدَارٍ مَخْصُوصٍ مِنَ المَقَادِيرِ المُرَكَّبَةِ، وَيَسْتَلْزِمُ انْعِدَامَ حَقِيقَةِ الأُلُوهِيَّةِ بِالكُلِّيَّةِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ عِيسَى ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ حَلَّ فِيهِ جُزْءٌ مِنَ الإِلَهِ فَقَدِ انْعَدَمَ إِذًا الإِلَهُ؛ لِوُجُوبِ انْعِدَامِ الحَقِيقَةِ المُرَكَّبَةِ بِانْعِدَامِ جُزْئِهَا، وَعِيسَى ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ إِنَّمَا حَصَلَ فِيهِ جُزْءٌ مِنَ الإِلَهِ، وَجُزْءُ الإِلَهِ لَيْسَ بِإِلَهٍ، فَقَدْ انْعَدَمَ إِذًا الإِلَهُ بِالكُلِّيَّةِ" اهـ.

فهذه بعض المفاسد التي ترتبت على جهلهم بقواعد العقل، وأما جهلهم باللسان العربي، فلأنهم زعموا أن كلمة من تفيد التبعيض حصراً، وغفلوا عن

أن لها معان أخرى في العربية، وأن الظاهر ههنا ليس التبعيض، وهل قوله تعالى ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ١٣﴾ [الجَاثِيَة: ١٣] يفيد التبعيض أيضاً، فليفهموه كما فهموا قوله (وروح منه) ليروا بطلان فهمهم. وكلمة (من) كما تفيد التبعض في مواضع، تفيد ابتداء الغاية، وهذا هو المعنى المراد في الآية محل البحث: أي إنه روح جاءت منه تعالى خلقا واختراعاً، كما أن هذا هو معناه في المثال الذي ضربناه لهم من سورة الجاثية.

ولو أنهم تمعنوا وأرادوا معرفة الحقّ فعلا والوصول إلى الفهم الصحيح، لعرفوا هذه القواعد، والتزموها فلم يقعوا في نحو هذه الأفهام المتخابطة.

قواعد اللسان العربي

يترتب على الجهل باللسان العربي مفاسد كثيرة، فإن القرآن نزل باللسان العربي الفصيح، فكيف يتصور أن يتصدى له من ليس بارعا فيه ولا عالما بدقائقه!

١-الجهل بمعاني الحروف

إن المثال الذي ذكرناه آنفا في قوله تعالى مثال واضح على ما يترتب من الفهم المنحرف إذا لم يعرف الباحث معاني الحروف.

٢-الجهل بمفهومات الألفاظ ودلالاتها في اللغة العربية

من الأمثلة على هذا المقام أنهم يفهمون معاني الجسمية من بعض الألفاظ التي لا تفيد ذلك، ويتوهمون الأعضاء والأجزاء، مثل قوله تعالى ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ٥٦﴾ [الزُّمَر:٥٦] ونحو قوله تعالى ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّۖ

أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [ص:٧٥]، ومن عرف اللغة العربية ومارس استعمالات العرب فهِمَ أن الجنب والجانب يستعملان كثيراً بمعنى الحقوق إذ كثيراً ما يقول الإنسان: فرَّطت في جنب فلان أو جانبه، والمراد التفريط في جهة حقه، وليس مراده قطعاً البدن ولا أجزاءه، وعليه تخرج الآية المذكورة: أي في جهة حقوقه وأوامره. وكذا يعرف من خالط العربية أن اليد كما تستعمل في الجارحة المخصوصة تستعمل في القدرة والنعمة، كذا وضحه السنوسي.

٣-الجهل بقواعد الإعراب.

قال السنوسي: "وَمِنَ الجَهْلِ بِقَوَاعِدِ الإعْرَابِ جَعْلُ بَعْضِ المُعْتَزِلَةِ جُمْلَةَ "خَلَقْنَاهُ" مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القَمَر: ٤٩] فِي مَوْضِعِ الصِّفَةِ لِـ"شَيْءٍ"، حَتَّى أَخَذَ مِنْ مَفْهُومِ الصِّفَةِ أَنَّ هُنَاكَ شَيْءٌ غَيْرَ مَخْلُوقٍ للهِ ـ تَعَالَى ـ وَهُوَ أَفْعَالُ الحَيَوَانَاتِ الإخْتِيَارِيَّةِ عَلَى مَذْهَبِهِمْ الفَاسِدِ، وَلَوْ عَرَفَ قَوَاعِدَ الإعْرَابِ لَفَهِمَ أَنَّ جُمْلَةَ "خَلَقْنَاهُ" لاَ مَحَلَّ لَهَا مِنَ الإعْرَابِ؛ لِأَنَّهَا مُفَسِّرَةٌ لِلْعَامِلِ فِي "كُلَّ" مِنْ بَابِ الإشْتِغَالِ، فَيُؤْخَذُ حِينَئِذٍ مِنْ تَعْمِيمِ الخَلْقِ لِكُلِّ شَيْءٍ بُطْلاَنُ مَذْهَبُ القَدَرِيَّةِ" اهـ.

٤-الجهل بفن علم المعاني والبيان

ومن الجهل بفن المعاني والبيان ادعاء أن أفعال الله تعالى معللة بالأغراض أخذا من قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذَّارِيَات:٥٦] ، فجعلوا اللامَ للتعليل حقيقةً، وجعلوا خلق الجن والإنس معلولا عن غرض تحقق العبادة! ولو دققوا قليلا لعرفوا أن اللام لا تقتصر على التعليل، وأن الآية من الاستعارة التبعية، وأنه شبه التكليف بالعبادة في ترتبه على الخلق بالعلة التي تترتب على الفعل، ويقصد الفعل لأجلها، فجعل التكليف بالعبادة بناء على ذلك الشبه علة غائية بطريق الاستعارة، فتبع ذلك استعارة اللام الموضوعة

للتعليل، ودخلت على العبادة للدلالة على العلة المجازية أو فليقولوا إن اللام للتعقيب لا للتعليل، ليسلموا مما وقعوا فيه[1].

(١) انظر ما ذكره السنوسي في شرح المقدمات، مع توضيح وبعض زيادة.

خلاصة لهذه المقدمة

تعقيب وإرشاد بناءً على ما مضى

قال السنوسي:

"وَإِذَا عَرَفْتَ أَنَّ الجَهْلَ بِهَذِهِ العُلُومِ يُوقِعُ صَاحِبَهُ فِي كُفْرٍ أَوْ بِدْعَةٍ، تَعَيَّنَ عَلَى مَنْ لَهُ قَابِلِيَّةٌ لِفَهْمِهَا أَنْ يَجْتَهِدَ فِي تَحْصِيلِهَا، وَمَنْ لَيْسَ لَهُ قَابِلِيَّةٌ لِفَهْمِهَا وَجَبَ عَلَيْهِ أَنْ يَتَعَلَّمَ مَا هُوَ فَرْضُ عَيْنٍ عَلَيْهِ مِنْ عِلْمِ التَّوْحِيدِ، وَمَهْمَا سَمِعَ مِنَ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مَا يَقْتَضِي ظَاهِرُهُ خِلاَفَ مَا عَرَفَ فِي عِلْمِ التَّوْحِيدِ، قَطَعَ بِأَنَّ ذَلِكَ الظَّاهِرَ المُسْتَحِيلَ غَيْرُ مُرَادٍ لِلهِ تَعَالَى وَلاَ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنَّ لِذَلِكَ الكَلاَمِ مَعْنًى صَحِيحًا وَتَأْوِيلاً مُمْكِنًا مَلِيحًا.

وَيُؤْمِنُ عَلَى سَبِيلِ القَطْعِ بِأَنَّ كَلاَمَ اللهِ تَعَالَى وَكَلاَمَ رَسُولِهِ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ حَقٌّ لَا تَنَاقُضَ فِيهِ وَلاَ اخْتِلاَفَ وَلاَ بَاطِلَ فِيهِ وَلاَ جَهْلَ وَلاَ وَهْمَ وَلاَ حَيْدَ عَنِ الصَّوَابِ وَلاَ غَلَطَ وَلاَ انْحِرَافَ. وَلاَ يَضُرُّهُ بَعْدَ ذَلِكَ الجَهْلُ بِالمُرَادِ لِأَنَّ القَلْبَ مَحْشُوٌّ بِاعْتِقَادِ تَنْزِيهِ المَوْلَى تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَتَنْزِيهِ رُسُلِهِ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَنْ كُلِّ نَقْصٍ وَخَلَلٍ وَفَسَادٍ[1]" اهـ

(١) انظر شرح المقدمات ص ١٢٦. بتحقيق نزار بن علي.

المقدمة الخامسة

مقدمة الموجودات

قال الإمام السنوسي: (والموجودات بالنسبة إلى المحل والمخصص، أربعة أقسام:

قسم غني عن المحل والمخصِّص: وهو ذات مولانا جل وعزَّ.

وقسم مفتقر إلى المحل والمخصص: وهو الأعراض.

وقسم مفتقر إلى المخصص دون المحل: وهو الأجرام.

وقسم موجود في المحل، ولا يفتقر إلى مخصص: وهو صفات مولانا جل وعزَّ).

تمهيد

أقول:

ذكر الإمام السنوسي هذه القسمة بعد أن ذكر ما يتسبب في الكفر أو البدعة من الأفهام السقيمة، لأن بعض ما تسبب في انحراف تلك الأفهام كان سوء معرفتهم بحقيقة الموجودات، فالمشركون لما لم يعرفوا وجه الافتقار في بعض الموجودات اعتقدوها آلهة فعبدوها، وكذلك النصارى لما غفلوا عن أن لا قديم غير الله تعالى ألهوا المسيح وبعضهم أله أم المسيح السيدة مريم عليهما السلام، واخترعوا ما أسموه الروح القدس وجعلوه جزءا للإله الواحد وحدة جامعة على حسب زعمهم. ورأينا المجسمة لما اعتقدوا التحيز من خصائص الوجود، نسبوه لله تعالى، وغفلوا عن أن التحيز موجِب للفقر والمحدودية والاحتياج إلى موجد

وفاعل، وما كان متحيزا يستحيل أن يكون إلهاً.

فعدم المعرفة الصحيحة للعالم، وعدم تصوره على ما هو عليه، يساعد في ورود الخلل في الفهم لبعض أقسام العالم، بل يجعل الذهن عرضة لعدم فهم ما يستحقه الإله من أحكام خاصة به، كما رأينا.

فالفهم الصحيح للعالم من الموجودات الممكنة، والمعرفة الصحيحة لخصائص واجب الوجود الإله الحقّ يمنع ورود هذه الأفهام وتخللها عقول البشر، ويساعد طالب الحق على الوصول إلى مبتغاه بأقرب طريق. ولذلك رأينا المتكلمين من أهل السنة خصصوا بعض أقسام علم الكلام لبحث الأحكام اللائقة بالوجود الحادث، والممكنات ولبحث الأحكام الخاصة بواجب الوجود، فدرسوا مفهوم الزمان والمكان والحدوث، والتحيز وحلول الحوادث، والحركة والسكون وغيرها من المفاهيم كمفهوم الوجود والعدم والعلة والمعلول ونحوها، لأن هذا كله يساعده في تحقيق المعرفة الصحيحة للألوهية.

أولاً: تعريف المصطلحات

١-المحَلّ: المراد بالمحَلِّ هنا ليس المكان الذي يشار إليه بالإشارة الحسية وتتحدد به مواضع الأجسام، بل الذات التي تقوم بها الصفات، وهو أعمّ من أن يكون متحيزا أو غيره.

٢-قيام الشيء بالمحلّ، أو وجود الشيء في المحل: هو قيام الشيء بالمحل أو وجوده به على سبيل الاتصاف. وقد يطلق على هذا المعنى افتقار الشيء إلى المحل.

٣-المخَصِّصُ: المراد بالمخصص هو الفاعل المختار الذي يخصص الممكن بوجوده بعد العدم، أي بالحدوث بعد أن لم يكن، أو يخصصه ببعض ما يجوز

عليه دون بعض من الجائزات، كالمكان والقدر والحركة والسكون والألوان ونحو ذلك.

٤-استغناء الشيء عن المحلّ: أن يكون في نفسه ذاتاً موصوفا بالصفات، لا صفةً، فإن الذات مستغن قيام وجوده أي ثبوته في الوجود عن غيره، وإن كان محتاجا لغيره لكي يوجد. فالذات في نفسها هي ما لا يتوقف في قيامه على غيره، وإن احتاج إلى غيره في أصل الوجود، وبهذا تفترق الذات عن الصفة.

٥-افتقار الشيء إلى المخصِّص: معناه أن يتوقف وجوده على فاعل غيره لكي يخصصه بالوجود عن العدم الذي كان عليه. فكل ممكن محتاج إلى مخصص يخصصه بالوجود عن العدم الأصلي، وهذا معناه أن العدم والوجود ليس من ذاتيات الممكن في نفسه، فالممكن لا يستلزم لذاته العدم ولا الوجود، ولذلك يتصف بالعدم ويتصف بالوجود، ووصفه بالعدم الأصلي إنما هو لعدم تعرضه لفعل فاعل، فالأصل في الممكنات أن لا يترجح وجودها إلا لفاعل يخصصها به.

ثانيا: بيان استغناء الله تعالى عن المحل والمخصص

-أما استغناء الله تعالى عن المحلّ، فلأن كل شيء يحتاج إلى محلّ فهو مفتقر إلى ذلك المحلّ، وقد ثبت أيضا أن الله تعالى ذات، لا مجرد صفات حالة في العالم. ومعنى كونه محتاجاً إلى محل هو أنه صفة لا ذات! وهذا باطل.

وقد اعتمد السنوسي في استدلاله على بطلان احتياج الله إلى المحل أنه تعالى متصف كما دلَّ البرهان بالصفات المعاني كالقدرة والعلم، وبلوازم هذه الصفات وهي كونه عالما وقادراً، ولو كان صفة لاستحال اتصافه بالصفات، لأن الصفة لا تتصف بالصفة الوجودية ولا بلوازمها، كما في ص١٢٩ وذلك: "أَنَّ الصِّفَةَ لَوْ قَبِلَتْ أَنْ تَقُومَ بِهَا الصِّفَاتُ الوُجُودِيَّةُ كَمَا تَقُومُ بِالذَّاتِ، لَزِمَ أَنْ لاَ تَعْرَى

عَنْهَا كَالذَّاتِ؛ إِذِ القَبُولُ نَفْسِيٌّ لاَ يَتَخَلَّفُ، وَذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ دُخُولَ مَا لاَ نِهَايَةَ لَهُ فِي الوُجُودِ؛ لِأَنَّ الصِّفَةَ القَائِمَةَ بِالصِّفَةِ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ هِيَ أَيْضًا قَابِلَةً لِلصِّفَةِ كَالأُولَى، فَيَلْزَمُ أَنْ لاَ تَعْرَى عَنِ الصِّفَةِ، ثُمَّ نَنْقُلُ الكَلاَمَ إِلَى الصِّفَةِ القَائِمَةِ بِهَا، فَيَلْزَمُ فِيهَا أَيْضًا مَا يَلْزَمُ فِيمَا قَبْلَهَا، وَهَكَذَا إِلَى مَا لاَ نِهَايَةَ لَهُ" اهـ.

-وأما غناه تعالى عن المخصِّص، فهو أمرٌ واضح لا يحتاج إلا إلى التذكير بأن الله تعالى واجب الوجوب وكذا صفاته، وإذا كان كذلك فيستحيل توقفه أو توقف بعض صفاته على فاعل يفعلها، أو أن تتوقف على شرط مغاير لله تعالى توجد عنده! فهذا كله مما يبطل كونه إلها من أصله. ولو كان مفتقراً إلى غيره لكان جائزا لا واجباً، والجائز غير قادر على الخلق ولا على الأفعال الإلهية، ولذلك فمن المعلوم بالبديهة أن جائز الوجود لا يكون إلهاً، قال السنوسي ص١٣٠: "وَإِذَا لَزِمَ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ افْتِقَارُ مُوجِدِ العَوَالِمِ إِلَى فَاعِلٍ، لَزِمَ افْتِقَارُ فَاعِلِهِ أَيْضًا إِلَى فَاعِلٍ؛ لِتَمَاثُلِهِمَا فِي الأُلُوهِيَّةِ، ثُمَّ كَذَلِكَ أَبَدًا، فَإِنْ انْحَصَرَ عَدَدُ الفَاعِلِينَ لَزِمَ الدَّوْرُ، وَإِنْ لَمْ يَنْحَصِرْ العَدَدُ لَزِمَ التَّسَلْسُلُ، وَكِلاَهُمَا مُسْتَحِيلٌ" اهـ.

ثالثا: وجوب افتقار الأعراض للمحل والمخصص

يندرج في الأعراض الصفات القائمة في الأجرام كالألوان والطعوم والروائح والحركات والسكنات، وهذه الأشياء لا يتردد واحد في أنها تحتاج لمحل تقوم به، فلا يصح عقلا أن يقال إن هناك حركة تمشي وحدَها بدون جرم يتحركُ! فمن خصائصها أنها لا يمكن تحقق وجودها إلا بقيامها في غيرها، فهي محتاجة في قيام وجودها إلى المحل أو الذات، وفي أصل وجودها إلى فاعل. وهذه الأشياء لا يمكن أن تكون إلا حادثة، فهي لحدوثها تحتاج إلى فاعل بالضرورة، لامتناع وجود حادث بدون محدِثٍ.

رابعا: وجوب افتقار الأجرام إلى المخصص دون المحلّ

استدلَّ العلماء على حدوث الأجرام لتلازمها للأعراض كالحركة والسكون التي هي حادثة كما مرّ، وكل ما يلازم الحوادث فهو حادث، فإذا كانت حادثةً، فلا بدَّ من أن تكون مفتقرة إلى مخصصٍ موجد لها أي أخرجها إلى الوجود ثم أبقاها أيضاً، ويكون إبقاء الجواهر عادة بخلق أعراض فيها على التوالي، أي بعد كل عرض يحدث عرضاً آخر وهكذا، فلا بقاء للجوهر بدون الأعراض. وتبين بذلك أن كلا من الأجرام والأعراض محتاجة للفاعل المخصص.

وما دامت الجواهر ذواتٍ فهي لا تحتاج إلى محل لتقوم به، لأن من صفاتها النفسية التي خلقها الله تعالى لها أن يصح قيامها بذاتها ولا يتوقف قيامها في الوجود على أن توجَد في محلّ بل لا يمكن أن توجد في محلٍّ أصلا لامتناع تداخل الأجسام والجواهر بعضها مع بعض، إذا كانت من نفس الجنس، أي إن المتحيز لا يحل في نفس محل متحيز آخر لاستحالة تداخل الأبعاد. ولو تداخل الجرمان لصارا جرماً واحداً.

قال السنوسي في ص١٣٢: "وأيضاً فلو افتقر إلى محلّ كافتقار العرض إليه، لزم الترجيح بلا مرجح، إذ ليس جعل أحد الجرمين محلا للآخر بأولى من العكس" اهـ وذلك لأنهما كليهما متحيزان، متساويان في صفة التحيز.

ولو تم إبطال بعض الصفات النفسية فإن الحقيقة نفسَها تنعدم، فلو فرضنا أحدا الجرمين بطلت صفة التحيز فيه، فإنه يبطل كونه متحيزا عندئذ، ويبطل كونه جوهراً.

خامساً: وجوب قيام الصفات بالذات واستغنائها عن المخصِّص

وههنا لا بد من التمييز بين حكمين:

الأول: أن الله تعالى وصفاته لا يتوقف على فعل فاعل، ولا مخصص كما مرّ بيانه، وأي أمر يناقض ذلك يجب نفيه. وبالتالي فإن صفات الله تعالى قديمة بذاته، ليست معلَّلة ولا مفعولة ولا مجعولة، ولا يصح أيضا أن يقال إن لله تعالى أن يجعل لنفسه بعض الصفات الحادثة كما يقول المجسمة الذين يعتقدون أن الله تعالى لا يزال يستكمل كمالاته شيئا فشيئا، وهذا بعض لوازم حدوث الحوادث في ذاته العلية.

والصفات من حيث هي يستحيل قيامها في غير محلها وهو الذات كما يستحيل أن تستقل في القيام في الوجود من دون ذات لأن صفتها النفسية أن تكون قائمة بالذات كما أن الصفة النفسية للذات أن تستقل في القيام في الوجود بنفسها دون حاجة إلى محل لها. ولو قامت الصفة بنفسها صارت ذاتا لا صفة، وهذا قلب لحقيقتها وهو محال. ولا معنى لكونها صفة لموصوف إلا قيامها بالموصوف، فلا يصح أن تكون صفة له وهي غير قائمة به كما قالت بعض الفرق الإسلامية في بعض الصفات. فلو لم تقم به فما الموجب لاعتبارها صفة له دون غيره؟ ووجود صفة دون موصوف محالٌ كما هو واضح.

هل يقال إن الصفات مفتقرة إلى الذات؟

مع أن الصفة من حيث هي لا يمكن ثبوتها إلا لذات كما تقدَّم، إلا أنه ينبغي عدم القول بأن الصفة مفتقرة إلى الذات، لأن الافتقار في اللغة والعرف يطلق للدلالة على الحاجة إلى أمرٍ مفقودٍ يطلب حصوله، فيقال: الجائع يفتقر إلى الأكل، فإذا أكل وشبع لم يوصف بالافتقار إلى الأكل، لأن الأكل الذي كان مفتقراً إليه وجد له وحصلَ. وكذا يقال: العريان مفتقر إلى الكسوة، فإذا اكتسى لم يطلق عليه الافتقار إلى الكِسوة.

فإذا تبين معنى الافتقار، تبين أن صفات الله لا يقال عليها إنها مفتقرة لا

في وجودها، ولا إلى ما تقوم به، فوجودها واجب لا يتصور عدمُه أصلاً، لأنها صفات الواجب، وصفات الواجب لا يمكن أن تكون حادثةً، ولا غير حاصلة، ولا يتصور عدم وجود الواجب العقليّ أصلاً، فهي لا تحتاج إلى فاعل ولا مخصص أزلا وأبداً. وكذا لا يقال عليها إنها مفتقرة إلى تحصيل موصوفها، أي ما تقوم به، لأن ما تقوم به هو ذات الله تعالى الواجب القديم الذي لا يمكن عدمه، ولا يتوقف وجوده على فاعل كما تقدم، وكل ما سواه مفتقر إليه، وهو غني عن كل ما سواه. فامتنع نسبة الفقر إلى الذات وإلى الصفات، وبهذا تبين أنه لا يصح نسبة الافتقار إلى الصفات أصلاً.

فإن قيل: إن الصفات وإن لم يصح عليها الافتقار في ذاتها إلى الوجود لأنها واجبة، ولا إلى موصوفها لوجوبه كذلك، فلم لا يقال: إنها مفتقرة إلى القيام بهذا الذات الواجب، أي إلى انتسابها إلى الذات، فيصح عندئذ وصفها بالافتقار.

فالجواب: أن هذه النسبة التي يتكلم عليها إن كان أمرا وراء الذات والصفة فهو محال، لاستحالة توقف الواجب على غيره، وإن قيل هو نفس الذات فهو باطل لأن الذات ليست نسبة، وإن كانت عين الصفة فكذلك، فلم يبق إلا أن يقال إنها أمرٌ إضافي بين الذات والصفة، فإن كان ممكنا فهو باطل لاستلزامه توقف كمال الله تعالى على ممكن، فلم يبقَ إلا أن يكون واجباً، فإن كان كذلك فلا يمكن أن يكون إلا أمرا لازما للصفة نفسها أو وصفا نفسيا لها، أي أن عينها تقتضي القيام في الموصوف، وهذا راجع إلى عين الصفة لا غيرها، والافتقار لا يقال إلا بين أمرين مختلفين كما تبين، فظهر أنه يمتنع إطلاق الافتقار على الصفة بهذا المعنى أيضاً. هذا ما ظهر لنا.

رأي الرازي في الصفات

ذهب الرازي إلى رأي خاصٍ به في الصفات، وقال إنه التحقيق الذي يجب

اعتماده، وزعم أن بعض الأصحاب ذهب إلى خلافه.

ولتوضيح هذه المسألة كما ينبغي بإيجاز، نقسمها إلى مبحثين اثنين، الأول في رأي الرازي في أن الصفات هل هي معانٍ وجودية قائمة بالذات، أو هي مجرد النسبة والتعلقات، والثاني في أن حكم هذه الصفات ما هو.

أما المبحث الأول: هل الصفات وجودية أو هي عين التعلقات

فحاصل قوله فيه أن الصفات الوجودية الزائدة لا دليل قاطعا عليها، والدليل قام على إثبات التعلقات فقط، أي كون الله تعالى عالما وقادراً، فلا يجب إثبات زائد وجوديٍ على ذلك. والمراد بالصفات الزائدة على الذات هو ذلك.

قال الرازي في المعالم في أصول الدين ص٧٢: "إن من علم شيئا، فإنه يحصل بين العالم والمعلوم نسبة مخصوصة، وتلك النسبة هي المسماة بالشعور والعلم والإدراك، فنحن ندَّعي أنّ هذه النسبة أمرُ زائد على الذات.

ومنهم من قال: العلم صفة حقيقية تقتضي هذه النسبة.

ومنهم من قال: العلم صفة حقيقية توجب حالةً أخرى وهي العالمية، ثم إن هذه العالمية توجب تلك النسبة الخاصة، والمتكلمون يسمون هذه النسبة بالتعلق.

وأما نحن فلا ندَّعي إلا ثبوت هذه النسبة" اهـ.

فكأنه في هذا النصّ يذهب إلى ما أثبته أهل السنة من زيادة الصفة على الذات يراد به هذه النسبة الزائدة، وهي فعلا غير الذات لأن الذات ليست نسبة، وبناء عليه فلا داعي لإثبات أمر آخر وراء ذلك.

وهو يشير في كلامه هذا إلى مذهبين آخرين لأهل السنة:

الأول: إثبات أن الصفة معنى قائم بالذات وله نسبة، وهو ما ذهب إليه الجمهور من الأشاعرة والماتريدية.

الثاني: أن الصفة معنى يثبت له حالٌ، وأن لهذا الحال نسبة، وهو قول الباقلاني والجويني في أول أمره ثم رجع إلى قول الجمهور.

فاتفق كلهم على إثبات تلك النسبة، واختلفوا هل هي لازمة عن الذات مباشرة أو عليها مع اتصافها بصفة معنى فقط، أو عليهما مع الاتصاف بالحال.

وقد فصل في هذا المسألة في الأربعين في أصول الدين زيادة تفصيل على ما في المعالم، فقال كما في ص١٥٥: "اعلم أنا لا ندعي في هذه المسألة أزيد من أن المفهوم من كونه تعالى عالما قادراً حيا ليس نفسَ المفهوم من ذاته، بل هو أمر مغاير لذاته، فإن كان المعتزلة تساعدنا على هذا القدر، فقد حصل الوفاق، وزال الخلاف.

واعلم أن أكثر الناس تخبطوا في تعيين محل النزاع في هذه المسألة.

وتحقيقُ الكلام أن نقول:

إن كل مَن علم أمرا من الأمور، فإنه لا بد وأن يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة مخصوصة، وإضافة مخصوصة، وهذه الإضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق، فيقولون: العلم متعلق بالمعلوم.

وعندنا أن العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وعن نفس هذه الإضافة المخصوصة، وندعي أن هذه الإضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات، فالعلم مع هذه الإضافة المخصوصة أمران لا أمر واحد.

وجماعة من الأصحاب أثبتوا أمورا ثلاثة: الذات والعلم وهو صفة حقيقية قائمة بالذات، ثم أثبتوا لهذه الصفة هذه النسبة، وهي الإضافة، وهذا التعلقَ،

فيكون هذا التعلق حاصلا بين تلك الصفة وبين المعلوم.

وأما القاضي أبو بكر الباقلاني فظاهر كلامه يشعر بإثبات أمور أربعة: الذات والعلم، ثم العلم يوجب العالمية. هذه أمور ثلاثة، ثم ههنا أمر آخر، وهو أن أثبتوا هذا التعلق للعالمية، لا للعلم، أو للعلم لا للعالمية، وعلى هذا التقدير، يكون الحاصل هناك أمور أربعة.

وأما إن أثبتوا التعلق للعالمية وللعلم، فكان الحاصل هناك أمور خمسة: الذات والعالمية، وتعلق العلم، وتعلق العالمية.

وأكثر من تقدمنا ما بحثوا عن هذه الفروق، فلذا بقيت مخبطة غير ملخصة.

والذي ندعيه ونقوله: أنه لا بدَّ من إثبات الذات، ولا بد من إثبات النسبة والإضافة، وهي المسماة بالشعور وبالعلم، وأما إثبات سائر الأمور، فذاك مما لا ندعيه ولا نتعرض له.

والدليل القاطع على ثبوت هذه المغايرة أنا إذا علمنا انتهاء الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته، لم يلزم من علمنا بهذا القدر علمنا بكونه تعالى عالما قادراً، بالمعنى الذي ذكرناه، والمعلوم مغاير لغير المعلوم، فكان كونه تعالى عالما قادراً ليس عين ذاته" اهـ

فالرازي اهتم اهتمام بالغا بإثبات أن العلم زائد على الذات، ثم شرع في إثبات أن مفهوم العلم الزائد ليس سلبياً. وقد أكد التلمساني هذه الملاحظة فقال في شرح المعالم ص٢٨١: "وقد صرف الفخر عنايته إلى إثبات زائد، ولم يتعرض لإبطال ما وقع النزاع فيه"اهـ، أي إبطال المذاهب الأخرى.

والمبحث الثاني هو: حكم هذا الزائد من حيث الإمكان والافتقار

قال الإمام الرازي في المعالم ص٧٣: "هذه النسب المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة والعلم لا شكَّ أنها أمور غير قائمة بأنفسها، بل ما لم توجد ذاتٌ قائمة بنفسها، تكون هذه المفهومات صفاتٍ لها، فإنه يمتنع وجودها. إذا ثبت ذلك فنقول: إنها مفتقرة إلى الغير، فتكون ممكنة لذواتها، فلا بدَّ لها من مؤثر، ولا مؤثر إلا ذات الله تعالى، فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات.

ثم لا يمتنع في العقل أن تكون تلك الذات موجبة لهذه النسب والإضافات ابتداء، ولا يمتنع أن تكون تلك الذاتُ موجبةً لصفاتٍ أُخرَ حقيقيةٍ أو إضافية، ثم إن تلك الصفات توجب هذه النسب والإضافات، وعقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق" اهـ.

ويظهر تماماً أنه يتكلم على النسب التي أثبتها قبلُ، ويصفها بأنها مفتقرة إلى ما يوجبها، ولكن في قوله بعد ذلك يعمم هذا المسلك على الصفات المعاني أيضاً، فيقرر أن الذات توجب الصفات الوجودية وهذه توجب النسبَ، وكل من المسلكين لا يمنعه العقل، وترجيح أيهما أصوبُ ليس من شأن العقول إدراكه كما يرى الرازي. ولذلك اقتصر كما قدمنا على إثبات النسب والتعلقات، ولم يدخل فيما لا يمكن القطع به عقلاً على قوله.

وقد ردَّ ابن التلمساني على كلام الرازي هنا فقال في شرح المعالم ص٢٩٢ ردّاً على قول الرازي [إن الصفات مفتقرة إلى الغير فتكون ممكنة]: "وقد تقدم الكلام على هاتين المقدمتين، وأنه لا يلزم من مجرد سبق أمر ما على غيره سبقاً ذاتيا في العقل، وإن كانا معاً في الوجود ولا يصح انتفاؤهما، أن يكون ذلك افتقاراً وإمكانا محوجاً إلى المؤثر. ثم إطلاق لفظ الافتقار والإمكان على صفات

الله تعالى لفظ يوهم بالحدوث، ولم يرِد الشرع بإطلاقه، فلا يصح إطلاقه" اهـ

وكلام التلمساني وجيه كما ترى، فلا يجب أن تكون العلاقة بين الذات والصفات علاقة تعليل لكي يقال بإمكان الصفات واحتياجها في وجودها إلى الذات التي هي علة لها، بل هما معاً في الوجود، وقدرة العقل على التمييز بين مفهوميهما لا تستلزم افتقار أحدهما إلى الآخر في الوجود.

ورد التلمساني أيضاً على الرازي أيضا في قوله بأن الصفات [لا بد لها من مؤثر] وذلك بناء على قوله بإمكانها، وأن المؤثر هو الذات، فقال في ص٢٩٢: "هذا الكلام في غاية السقوط، فإنه يزعم أن النسب والإضافات لا وجود لها في الخارج، ومن يعلل من أصحابنا لا يعلل العدمَ، ومن يعلل العدم من الفلاسفة يشترط في العلة والمعلول المناسبة، ولا يُعَلَّل العدم بالثبوت ولا الثبوت بالعدم.

ثم تعليل هذه الوجوه المختلفة بالذات الواحدة يستلزم تعدد الوجوه المختلفة فيها، فيلزم التركيب في ذاته، وإذا كانت ذات واجب الوجود واحدة من كل وجه لزم أن تكون قابلة فاعلة معاً، وهو محال" اهـ

ولكن في قوله إنه لا يعلل العدم، صحيح في العدم المطلق، لا في النسب التي لها نحو ثبوت، والرازي يثبت في كتبه كما وضحنا أن العلم الذي هو التعلق ليس مجرد سلب، بل هو أمر ثبوتيّ وإن لم يكن وجوداً زائدا على الذات، قال الخونجي في شرح المعالم ص٣٠٨: "فكونه قادرا عالما أمر زائد على ذاته، وهذا المفهوم ثبوتي، فإنا نعلم بالضرورة أن كونه عالما قادرا ليس سلباً محضاً" اهـ يعني إنه يخالف من فسر العلم بكونه نفي الجهل وبنحو ذلك، فالعلم عند الرازي إذن ثبوتيٌّ، وما كان كذلك يحتاج إلى أسباب لثبوته. فإن صلحت الذات الواحدة من كل وجه فذاك، وإلا لزم إثبات صفات معانٍ كما هو قول الجمهور.

وأما جوابه الثاني بأن الذات لما كانت مؤثرة بهذه الوجوه المختلفة أي

الصفات، فيلزم تركيبها، فقد لا يلزم لأن المختلفة هو النسب، وقد بينا أن الرازي إن قال إن الذات الواحدة يصح أن تستلزم نسباً متعددة، فلا يلزمه تركب الذات.

وقد استشكل ابن التلمساني قول الرازي [ثم لا يمتنع في العقل... الخ] فقال في ص٢٩٢: "اعلم أن قوله: [إن عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق] مع جزمه بأن الذات موجبة لتلك الإضافات، إما بنفسها، أو بواسطة، جمعٌ بين جريان العقل ووُقُفِه، وهذا ظاهره التناقض" اهـ.

أقول: لقد بينا أن الرازي أراد أن العقل لما جزم وقطع بإثبات النسب والإضافات لله تعالى، وظهر له الدليل القاطع على ذلك، قال به، ولكنه لما تردد في الجزم بأن اتصافه بالنسب والإضافات المذكورة، هل هو بواسطة الصفات أو لا بواسطتها، اقتصر على المقطوع به، فقال به. فما معنى التوقف والمضايق إذن في كلامه يمكننا فهمه على أن العقل لا سبيل له إلى الجزم بما هو زائد على ما جزم به، فيتوقف فيه، وأما حكمه بالإمكان فهو الإمكان الأعم. أي لا تظهر له استحالة أحد الاحتمالين.

ويبقى على هذا أنه إن قال بالإمكان بالمعنى الأعم وبالتوقف بمعنى عدم وجدان دليل يقطع بأنه لا يمكن اتصاف الله تعالى بالتعلقات التي هي نسبٌ، إلا إذا اتصف بالوجودية، أي إن هذه شرط عقليٌّ يقطع العقل به، فإن كذلك، فنسأل عن قوله بعد ذلك: أن الصفات إن كانت زائدة وجودية ممكنة في ذاتها، فهي واجبة بإيجاب الذات لها وتعليلها بها، ووصفه إياها بالافتقار في الوجود المنافي ظاهراً للوجوب والغنى الإلهيّ، هل فيه ما ينافي ما قاله قبلُ؟

بين التلمساني أن ظاهر كلامه التناقض، فكيف يقول إن العقل يتوقف، ثم يحكم ويقطع بما قال، ويجزم بأن القول بوجودية الصفات مستلزم للافتقار

والإمكان، وحاول تأويل كلامه فقال ص٢٩٣: "وغاية ما يقبل كلامه من التأويل أن يريد بالإيجاب الاستلزامَ، لا التأثيرَ، ويريد أن استلزام النِّسَب معلوم قطعاً، أما استلزام الذات للصفات، والصفات للأحوال، والأحوال لهذه الإضافات، أو استلزام الصفات للإضافات بدون واسطة الأحوال، أو استلزام الذات لحالة تستلزم هذه التعلقات، فكأنه يزعم أنه موقفٌ عقليٌّ، لم يقم له دليل عقليٌّ على إثبات ذلك، ولكنه يكون واقفاً في ذلك وقفة حَيْرَة، كما وقف الأصحاب في أخص وصف الباري، وفي حصر الصفات وسرِّ القدر، فالمحل الذي جزم به غير المحلّ الذي وقف فيه، وليس ذلك سوى دعوى عدم علم، فإن المدارك العقلية فيه غامضة، ونصوص الشرع غير مفصحة إفصاحاً قاطعا للاحتمالات" اهـ.

هذا ما اقترحه الإمام ابن التلمساني من تأويل لكلام الرازي، ولكنه قال بعد ذلك معترضاً على الرازي بعد هذا التأويل وحمل كلامه على هذا المحمَل: "لكن تصريحه بالإمكان والافتقار يُبعِدُ هذا التأويل، وبالجملة فليس كل داء يعالجه الطبيب" اهـ أي إن جزم الرازي بأن قول الأصحاب يستلزم افتقار الصفات في الوجود للذات وإمكانها في أنفسها مغاير للتأويل الماضي المبني على أنه متوقف وأن العقل غير قادر على النظر، فها هو قد نظر وقطع بلزوم الافتقار! وإن كان الافتقار لازماً بناء على القول بوجودية الصفات، فينبغي إبطاله، والاقتصار على القول بالتعلق كما قال. ولكنه زعم التوقف!

وربما يقال: إن الرازي مع قوله باستلزام القول بوجودية الصفات مع زيادتها للإمكان والافتقار في الوجود إلى الذات إلا أنه لا يرى في ذلك ما ينافي كمال الله تعالى، لأنها قائمة بعين الذات وقديمة كما مشى عليه بعضهم! ومع ذلك فيبقى مجال الإشكال على مذهبه قويا وارداً. وما ذكرناه هنا في كفاية وقد نبين تفاصيل ذلك في محل آخر بإذن الله تعالى.

وذكر الرازي هذا الإشكال على لسان الفلاسفة في الأربعين ص١٥٧ فقال: "أما الفلاسفة فقد عولوا على حرف واحد، وهو أنه ثبت أن ذاته سبحانه وتعالى واجب الوجوب لذاته، فلو اتصفت تلك الذات بصفة لكانت تلك الصفة إما أن تكون واجبة لذاته أو ممكنة لذاتها، والأول باطل لوجهين:

أحدهما: ما ثبت أن واجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون أكثر من واحد.

وثانيهما: أن الصفة مفتقرة إلى الذات، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته.

وأما إن كانت الصفة ممكنة لذاتها افتقرت إلى مؤثر، ولا مؤثر إلا تلك الذات، فيلزم كون الذات البسيطة قابلة وفاعلة معاً، وذلك محال.

وهذه الشبهة قد ذكرنا جوابها فيما قبل." اهـ

يريد بـ(هذه الشبهة) شبهة الفاعل والقابل وأنهما لا يجتمعان عند الفلاسفة، وقد عارضهم في ذلك الرازي.

وذكر هذه الشبهة أيضا على لسان الفلاسفة في المعالم فقال في ص٢٨٩ مع شرح التلمساني: "وقال الفلاسفة: لو حصلت له صفة لكانت تلك الصفة مفتقرة إلى تلك الذات، فتكون ممكنة، ولا بد لها من مؤثر، وذلك المؤثر في تلك الصفة هو الذات، والقابل أيضاً هو تلك الذات، فالشيء الواحد يكون قابلا وفاعلاً، وهو محال" اهـ ثم أجابهم بقوله: "والجواب أن هذا يشكل بلوازم الماهيات، مثل فردية الثلاثة وزوجية الأربعة، فإن فاعلها وقابلها ليس إلا تلك الماهيات" اهـ وعلق ابن التلمساني على جوابه بقوله: "هذا الجواب إلزام على أصول الحكماء، فإنهم يزعمون أنَّ لوازم الماهيات معلولات لها.

ولقائل أن يقول: على موجِب ما ذكره بعد تسليم أن الماهيات موجبة للوازمها: لا نسلم أن ماهية الثلاثة والأربعة لا تركيب فيها ليلزم اتحاد الفاعل

والقابل.

وأوضح من هذا الإلزام أن ما ذكروه يلزمهم في وصفهم واجبَ الوجود تعالى بالوَحدة ووجوب الوجود، فيلزمهم أن يكون قابلا وفاعلاً، ولا يمكنهم دعوى أنها عين الذات، لأنا نفرق بين قولنا ذات، وبين قولنا ذات واجبة، وذات واحدة، بالضرورة، ولأنا نعلم وجود الذات، ثم نطلب بعد ذلك دليلاً على وجوبها ووحدتها، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم" اهـ.

وقال الخونجي في شرح المعالم ص٣٠٧: " وأما الفلاسفة فقد أنكروا أيضا كونه تعالى محلا للصفات من حيث اللفظ، لكنهم قالوا بذلك من حيث المعنى، فإنهم قالوا إنه تعالى عالم بالكليات، واتفقوا على أن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، واتفقوا على أن صور المعلومات موجودة في ذات الباري تعالى وتقدس، حتى إن الرئيس ابن سينا قال: إن تلك الصور إذا كانت غير داخلة في الذات بل كانت من لوازم الذات لم يلزم منها محال، وإن كان القول بذلك يناقض قولهم: الذات الواحدة لا تكون قابلة وفاعلة معاً، إلا أنهم قالوا بذلك"اهـ.

وما قرره الخونجي من أن الفلاسفة يقولون إن صور المعلومات موجودة في ذات الباري غريب، فهم يقولون إنها حاصلة في العقل الأول، وبحصولها عند الباري في العقل الأول يعلمها الباري.

ثم قال الخونجي: "وبالجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة، إلا أن الصفاتية يقولون الصفات قائمة بالذات، والفلاسفة يقولون: هذه الصور العقلية عوارض متقومة بالذات، فلا فرق إلا في العبارات، وإلا فلا نزاع في المعنى" اهـ.

وفيه تأمل، لأن الصفاتية يقولون إن الحاصل في الذات هو صفة معنى ذات

تعلق بالمعلومات، ولا يقولون إن صور المعلومات حاصلة في الذات، فالفرق حاصل في المعنى وفي العبارة.

انتقاد بعض الأعلام لكلام الرازي وجوابهم عن الشبهة:

قد بينا من قبلُ طريقة فهم الصفة والذات وأنهما لا يقال فيهما علاقة الافتقار، والأساس الذي يبنى عليه ذلك.

ونورد هنا كلام الإمام ابن التلمساني في شرحه على المعالم في أصول الدين ص٢٩١: "ومثار الشبهة قولهم: الصفة مفتقرة إلى الموصوف، فيقال: ما المعنيُّ بالافتقار؟ إن عنيتم أنه لا تعقل الصفة إلا بموصوف، فمسلم، ولكن لمَ قلتم: إن هذا افتقار يُحوِجُ إلى مؤثر؟ وإن الافتقار المحوج إلى مؤثر هو كون الشيء بحيث يقبل انتفاء الوجود عقلاً فلا يثبت إلا بمقتضٍ، لا بمجرد قبول الانتفاء في الوهم أو التعقل.

على أنا نقول: معقول الاتصاف يرجع إلى مجرد اختصاص، ولا إشعارَ له من حيث هو اتصاف بافتقارٍ ولا استغناء، ولذلك يصح انقسامه إلى الاتصاف بالإثبات الذي زعموا أنه مفتقر، وإلى السلب والإضافة الذي سلموا أنه غير مفتقر، ومورد التقسيم مشترك، وقد سلَّموا وصفَه بالسُّلوب والإضافة، فالافتقار والاستغناء يعرفان بعد ذلك، فالافتقار يعرَفُ من صحة رفع الوجود في الخارج، لا بمجرد التعلق والتوهم، والاستغناء يعرَفُ بامتناع رفعِه في الخارج" اهـ

وقال السنوسي في شرح المقدمات ص١٣٣ تشنيعا على الرازيّ: "وقد غفل الفخر الرازي فأساء الأدب وأطلق عليها الفقرَ إلى الذات العلية، نظراً منه إلى استحالة قيامها بنفسها، ووجوب قيامها بموصوفها، ولم يتنبه إلى ما يوهمه لفظ الفقر والافتقار من فقد أمرٍ يُحتاجُ إلى حصوله" اهـ.

وإذا ظهر أن كلا من الصفة والذات معاً في الوجود، فلا يصح عقلاً أن يقال إن الذات مستلزمة للصفة موجدة لها، ولا أن الصفة مفتقرة إلى الذات في الوجود، فلا يصح إطلاق الإمكان على الصفة من هذه الجهة أيضاً ولا الافتقار كذلك.

المقدمة السادسة

مقدمة الممكنات

قال السنوسي: (والممكنات المتقابلة ستةٌ: الوجود والعدمُ، والمقاديرُ، والصفاتُ، والأزمنة، والأمكنة والجهاتُ).

أقول:

المراد من هذه المقدمة بيان أن الممكنات يمكن أن يطرأ عليها أكثر من صورة من صور الإمكان، أو وجه من وجوهِهِ، وأن هذه الوجوه دالةٌ على إمكانه أيضاً، ودالة بالتالي على افتقاره إلى فاعل مخصص مختار، يخصصه ببعض الوجوه دون بعضٍ، وإذا فهم ذلك كان فيه زيادة بيان للدلالة على حدوث العالم واحتياجه إلى فاعل مختار.

ودراسة الممكنات وتفصيل وجوهها بهذه الصورة قام به المتكلمون ليستخدموه في بعض مقدمات الدليل على وجود الله تعالى من جهة النظر في العالم من حيث حدوثه وإمكانه. وقد قدمنا أن دراسة العالم وفهمه على وجهه الثابت له في نفس الأمر، له أثر عظيم في تقويم النظر في الإلهيات، وذلك لأن العالم بما يشتمل عليه من الصور والكائنات، أثر من آثار أفعال الله تعالى، ولا ريب في أن كل أثرٍ يدلُّ على المؤثر الذي فعله، وهذه هي طريقة المتكلمين في تأسيس علم الكلام، النظر في العالم للعثور على وجوه من الدلالة نافعة لهم في إظهار أصول الدين وتأسيس العلم الإنساني عليها.

وقد قام علماء الكلام بترتيب وجوه الممكنات التي تجوز عليها إلى ستة أقسام على حسب الطريقة التي اعتمدها الإمام السنوسي، وهذه الطريقة تبنى

على الخطوات الآتية:

الخطوة الأولى: بيان أن هذه الوجوه من الإمكان، كلها جائزة على العالم، وليس شيء منها ممتنعا أو واجباً.

الخطوة الثانية: بيان أن هذه الوجوه المتقابلة متساوية بالنسبة لكل ممكن. أي أن ظهور الممكن في الخارج له احتمالات بلحاظ هذه الوجوه، وكلٌّ من هذه الاحتمالات متساوية في العقل وفي الخارج.

الخطوة الثالثة: أن العالم بالفعل وجد على بعض هذه الوجوه دون بعضٍ، مع جوازها كلها عليه، ومع تساويها في نفس الأمر بالنسبة له وبالنسبة لبعضها البعض.

الخطوة الرابعة: أنه لا بدّ من وجود مرجح خارج العالم أي غيره، وليس جزءا منه، ولا لازما من لوازمه، هو الذي صدر عنه ترجيح وجود العالم على هذه الصورة والشكل من بين وجوه متعددة أخرى ومتساوية بالنسبة للوجود.

الخطوة الخامسة: أن هذا المرجح يستحيل أن يكون علةً صماء غير عاقلة، ولا طبيعة كذلك، بل لا بدَّ أن يكون فاعلاً مختاراً، وهو الإله العالم القادر.

هذه الخطوات بحسب الترتيب الذي بدا لنا عرضها عليه، وإن أمكن عرضها بصور أخرى، قد يختلف في عدد الخطوات أو المقدمات، ولكن المآل واحدٌ.

بيان الوجوه المتقابلة الستة:

الوجه الأول: الوجود والعدم

العالم ما دام ممكناً، وماهيته متصفة بالإمكان في نفسها، فإن كل ماهية

يجوز عليها أن توجد ويجوز عليها أن لا توجد، كما يجوز عليها إذا وجدت أن تنعدم. فكل من الوجود والعدم جائز على الماهيات والحقائق الإمكانية.

ونحن عرفنا العالمَ موجوداً، لا معدوما، ومع ذلك نعقل أنه يجوز عليه العدمُ بعد وجوده، كما كان معدوماً قبل الوجود.

فثبت للعالم الاتصاف بهذين الأمرين المتقابلين وهما الوجود والعدم.

وهذا الأمران ثابتان للعالم الممكن بنفس الدرجة، فلا يصح أن يقال: إن الوجود أولى، ولا: إن العدم أولى بالعالم، بل كلاهما متساوٍ بالنسبة إليه.

ورجحان أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح خارجيّ محال، كما مضى بيانه.

ولما وجِدَ العالمُ بالفعل، عرفنا أن هناك مرجحا وفاعلا غير العالم صدرَ عنه ترجيح العالم بالوجود على العدم.

وهذا الفاعل مختار، لأن الحادث الذي ثبتت له هذه الأحكام لا بد أن يكون فاعله مختارا، لاستحالة أن يكون صادرٌ عن علة، لأن العلة أثرها من جنس واحد، ولا طبيعة كذلك. فلا ريب أن النظر في العالم من هذه الجهة يفضي بالإنسان إلى إدراك وجود الصانع المختار.

الوجه الثاني: المقادير المختلفة في أقدارها

يجوز على العالم مقادير مختلفة متعددة من الحجم والطول والعرض، ومع ذلك نراه بحجم معين دون غيره، وازدياده أو نقصانه عن هذا الحجم والمقدار دليل أيضا على جواز المقادير المختلفة عليه. وكل ذلك مما يشير إلى وجود مخصص خصصه بذلك، وقد ثبت بالفيزياء الحديثة أن العوامل الأولية لحركة الكون، والتي يسير عليها الآن، وهي ما يسمى بالثوابت الكونية، كلها أيضا

جائزة يمكن تصور أن تكون ذات قيم أخرى غير ما هي عليه الآن، وهي التي تنضبط القوانين التي يسير الكون عليها، فما الذي عيَّن هذه الثوابت بهذه القيم دون غيرها.

الوجه الثالث: الصفات المختلفة في هيئاتها

إن للكون والأجرام الموجودة فيه صفات معينة، مع أنه كان يمكن أن يتصف بصفات أخرى، وألوان أخرى.

الوجه الرابع: الأزمنة المختلفة في ترتيباتها

لقد أثبت المتكلمون أن العالم حادث، وهذا يعني أن له عمراً وزمنا معيناً بدأ فيه وجود هذا العالم، وقبل ذلك لم يكن موجوداً، فما الذي عين هذا الزمان دون غيره، وقد كان يمكن أن يوجد العالم وله عمر وزمان أكثر أو أقل.

وقد دارت معارك عقلية بين الفلاسفة والمتكلمين منذ سنوات طويلة حول أن العالم هل له زمان معين أو أنه أزلي، وقد ظهرت بعض البحوث الطبيعية الحديثة بينت بكل جلاء أن العالم يستحيل أن يكون قديما من ناحية واقعية، وبلحاظ صفاته التي هو عليها، وذلك بلحاظ توسعه أو عكسه، وبلحاظ توزع درجات الحرارة بين أجزائه، وقد بينا ذلك بتفصيل كافٍ في بعض كتبنا التي خصصناها لمناقشة الأدلة على وجود الله تعالى.

الوجه الخامس: الأمكنة المختلفة في مواضعها

وكذلك كل جسم في العالم له مكان معين، وقد كان يمكن أن يكون له مكان آخر، فما الذي جعل العالم على هذا الترتيب والأوضاع المخصوصة دون ما غيرها.

الوجه السادس: الجهات المختلفة في أوضاعها

الجهة هي عبارة عن نسبة بين متحيز ومتحيز تنشأ نتيجة اختلاف الموضع الذي يحصل فيه كل من المتحيزين، سواءً كانا جسمين أو جوهرا فرداً، فكل جزء من أجزاء هذا الكون في جهة من الأخرى، وقد كان يمكن أن يكون في جهة مغايرة لما هو فيها الآن. وهذا أيضا من وجوه الدلالة على إمكان العالم واحتياجه في تخصيصه على ما هو عليه إلى مخصِص.

هذه هي الوجوه التي عددها المتكلمون، وهي وجوه إجمالية، ويمكن تقدير وجوه أخرى.

تلخيص وجه الدلالة:

اتبع الإمام الجويني في إثبات حدوث العالم في كتاب النظامية طريقة جواز الجائزات المختلفة على العالم، ثم رتب على ما نراه من اختصاصه ببعض ما يجوز عليه لزوم استناده إلى الفاعل المختار، وهي ما نحن فيه، فقال: "العالم كل موجود سوى الله تعالى، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها في تركيباتها وسائر صفاتها. وما شاهدنا منها، واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدارك حواسنا، متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، فلا شكل يعاين، أو يفرض، مما صغر أو كبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شُهِد، إلا والعقل قاضٍ بأن تلك الأجسام المتشكلة لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى.

وما سكن منها، لم يُحِل العقل تحركَه، وما تحرك لم يحل سكونَه، وما صودف مرتفعا إلى منتهى سَمْك من الجو، لم يبعد تقدير انخفاضه، وما استدار على النطاق، لم يبعد فرض تداوره نائيا عن مجراه، وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها وأحوالها، فيتضح بأدنى نظر، استمرار مقتضى الجواز

على جميعها، وما ثبت جوازه، استحال الحكم بوجوبه.

ولا ينساغ في عقل موفَّق اعتقاد قديم عن وفاقٍ، وهو مجوَّز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه، فإذا لزم العالم حكم الجواز، استحال القضاء بقدمه، وتقرر أنه مفتقر إلى مقتضٍ اقتضاه على ما هو عليه.

وإنما يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه، فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتضٍ يقتضيه، فأما ما ثبت جوازه، وتعارضت فيه جهات الإمكان، فمن المحال ثبوته اتفاقا على جهة منها من غير مقتضٍ[1]" اهـ

وهذا كلام واضح مع بلاغته التي تميز بها الإمام معلم الأئمة العظام، وقد تأثر معظم أعلام علماء أصول الدين في بلاد المغرب بكتبه وتعاليمه، ومشوا عليها شرحا وترتيبا وتكملة وتحسينا وتجويدا لمفاهيمه وتقريراته، واحتفوا بها احتفاء بالغاً.

قال الإمام السنوسي ملخصا هذه الدلالة على احتياج العالم إلى الصانع المريد المختار[2]: "وبهذا يتضح لك أن كل جرم من أجرام العوالم من السموات والأرَضين والعرش والإنس والجنّ والملائكة، وسائر أنواعها وأشخاصها حادث مفتقر إلى المولى العظيم افتقارا ضروريا لازماً، يشهد بوجوب حدوثه ووجوب افتقاره إلى المولى تبارك وتعالى اختصاصه بالوجود بدلا عن العدم الذي يقابله، وقد اتصف به كثير من أمثاله المتخَيَّلة، ويشهد بذلك أيضاً بذلك مقداره المخصوص، ووصفه المخصوص، ومكانه المخصوص، وجهته المخصوصة، فكل جرم من أجرام العوالم ينادي ناظره بلسان الحال الذي هو أفصح وأصدق من لسان

---

(١) انظر: الرسالة النظامية، إمام الحرمين، ت: د. محمد الزبيدي. دار سبيل الرشاد، دار النفائس. ط١ ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص١٢٩.

(٢)شرح المقدمات، ص١٣٦.

المقال: كل ما وقع عليه بصرك مني أو جال فيه فكرك من أحوالي ليس مقابله أولى بالعدم منه لولا تخصيص مريد قادر قاهر لا يقف لمعارضة سطوة قهره ممكنٌ، ولا يتعاصى على إرادته للتغيير قويٌّ من الجائزات ولا راسخ منها متمكن، فتبارك المولى العظيم الرحمن الرحيم رب العالمين" اهـ.

حلُّ شُبْهَةٍ:

قد يقال: إن العالم إذا كان كله جائزا، وكان كل هيئاته وصفاته التي هو عليها من الممكنات الجائزات التي يتصور وجوده على غيرها، فلا حكمة إذن في أن يكون العالم على هذه الهيئة دون غيرها، ولا فائدة ولا مصلحة من ذلك. فوجود العالم على هذه الهيئة عبث خال من المنفعة.

والجواب الذي لا يخفى على ذوي الألباب: إن هناك فارقا بين القول بأن العالم جائز، وكذلك هيئاته وحركاته ومقاديره، وبين أن يكون خاليا عن المنافع الحاصلة من هذه الهيئات التي اختصه بها المخصص، فلا مانع من وجوده على هيئة معينة دون غيرها من الجائزات، وبين أن يحصل بهذه الهيئة والصفة منافع يعتد بها، قد تكون أحسن ما يمكن أن يتصور العالم عليه، وقد يتصور أن يكون العالم على هيئة أخرى حسنة تحصل بها منافع المخلوقات أيضا، وإن لم يكن على أحسن هيئة، بل إن مقولة أحسن هيئة على الإطلاق في عالم الإمكان قد لا تكون ممكنة في عالم الإمكان، أو يكون في تصورها إشكال.

وقد يختار الصانع أن يوجد العالم على هيئة معينة دون غيرها من الهيئات، وإن تصور أن يوجد في غيرها منافع أخرى، ولكنه طلب من المخلوقات الالتفات إلى هذا النوع المعين من المنافع التي رتب عليها أموراً أخرى قد تكون في الدنيا أو في الأخرى. ولذلك فإننا لا نقول إن الأحكام الشرعية حتمية لا يتصور غيرها، كما لا نقول إن الأوضاع الكونية حتمية واجبة لا يتصور غيرها في

الوجود، بل كلاهما متصور متعقل إما كليا أو جزئياً، ومع ذلك فلا يتناقض ذلك كله مع ما قررناه هنا من جواز العالم، بل إن هذا مع قليل من النظر والتدبر هو المحقِّقُ لكون الله تعالى فاعلا مختاراً خصص الكون على ما هو عليه مع إمكان صور أخرى.

ولا يستلزم انتظام العالم على نسق معين وسنن خاصة أن يكون حاله هذا حتميا كما قد يفترض بعضهم، بل إن هذا الاتساق والانتظام متصور مع كون العالم كما قلنا من قبلُ ممكنا في نفسه جائزاً أن يكون له نظام آخر غير ما نشاهده. والنسق الملاحظ في الكون إنما هو بتدبير خالق الكون وإرادته، ولا شيء في العقل يمنع من تغير هذا النظام إلى غيره إما كليا كما في يوم القيامة أو جزئيا كما في خوارق العادات، ولا شيء يحتم أن لا يوجد عالم آخر إذا فسد هذا العالم، كما لا يحتم شيء أن لا يوجد عالمٌ آخر غير هذا العالم بعد فساد العالم المنظور، بحيث يكون العالم الآخر أكمل وأجمل وأنفع للخلق إما كلهم أو بعضهم، وكل ذلك بحسب تقدير الفاعل المختار.

وغاية ما يستفاد من كون العالم من الجائزات هو رفع حكم الوجوب عنه، لا رفع الحكمة وترتب المنافع والمصالح.

المقدمة السابعة

مقدمة الصفات الأزلية

تمهيدٌ

الغاية من هذه المقدمة هي: بيان مفهوم الصفات وبعض أحكامها، وقد اقتصر السنوسي على ذكر الصفات المعاني في أصل الكتاب، ولكنه قدَّم بمقدمة لطيفة في الأقسام الأخرى للصفات في شرحه، وسنقتدي بما صنعه في الشرح ونزيد بعض الفوائد. وأيضا مناقشة بعض المخالفين لأهل السنة في بعض أحكام هذه الصفات وعلى رأسها صفة الكلام الأزليّ.

وسوف نتطرق إلى بعض الفوائد الأخرى في هذه الموضوعات المهمة.

أقسام الصفات:

تنقسم صفات الله تعالى بحسب ترتيب علماء التوحيد إلى أربعة أقسام، وهذه القسمة تابعة لمفاهيم الصفات وحقائقها، فوضع العلماء كل مجموعة منها في قسم، ليكون ذلك أقرب إلى التعليم والتعلم.

القسم الأول: الصفات النفسية

وهو ما يعبَّر به عن نفس الذات العلية: وهذا هو الوجود.

ومعنى الوجود ظاهر من جهة كونه مقابلاً العدم، ولكن معرفة حقيقة الوجود أمرٌ وقع الخلاف فيه، ففيه خفاء.

الخلاف في لفظ الوجود:

نسب للأشعريّ أنه قال إن لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظياً، مثل لفظ عينٍ، المشترك بين الباصرة والنابعة، فيكون موضوعاً لجميع الموجودات بأوضاع

متعددة، وليس عنده وجود مطلق ووجود خاص هو فرد من أفراد المطلق، بل ليس هناك إلا حقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود، فمن ثمَّ ذهب إلى أن وجود الشيء عينه.

وقالت الفلاسفة: إن اللفظ مشكك، أي إنه موضوع للمفهوم الكليّ المختلف الأفراد بالقوة والضعف، إذ وجود الله أقوى من وجود زيد.

وقالت المعتزلة: أنه متواطئ، أي إنه موضوع للمفهوم الذي تواطأت وتوافقت أفراده فيه.

الخلاف في معنى الوجود:

قال الأشعريّ: إنه عين الذات.

وقال الرازي: إنه أمر اعتباري أي لا ثبوت له إلا في اعتبار المعتبر.

وقال إمام الحرمين والقاضي أبو بكر الباقلاني: إنه حالٌ، فله ثبوت في نفسه، لكنه لم يصل لمرتبة الوجود الخارجي.

وقالت الكرامية: إنه صفة معنى، فهو عندهم صفة متحققة في خارج الأعيان يمكن رؤيتها.

وقيل: إنه صفة سلبية ويفسر بسلب العدم على الإطلاق[1].

وبعضهم يعدُّ الوجودَ صفةً تسمُّحاً، لأنها في الحقيقة عبارة عن نفس الذات، وإطلاقها على سبيل الصفة من باب متابعة الاشتقاق اللغوي لا أكثر، من حيث إنه يقال: ذات الله موجودة، فيصح أن يعدَّ صفة على التسامح اللغوي

(١) انظر في ذلك: حاشية الدسوقي على شرح السنوسي على أم البراهين، ص٧٤، طبعة دار الفكر.

في الجملة، هذا على مذهب الأشعري، وذلك بناء على إجراء القول المنقول عنه على ظاهره، وأن وجود كل شيء عين ذاته. وأما على طريقة الإمام الرازي وجماهير المتكلمين، فإن الوجود معنى اعتباريٌّ مشترك فيه بين الموجودات، فقد يصح بناء على ذلك عدُّه صفةً لله تعالى.

وقد حمل بعض المتكلمين قول الأشعري في الوجود على مذهب الرازي المفسِّر، وقال إن مراد الأشعري من قوله إن وجود كل شيء عينه، أن الوجود ليس أمراً زائداً على الذات ثابتا في نفسه كالمعاني والمعنوية، وبناء على هذا التفسير لكلامه فلا ينافي كون الوجود اعتبارياً، وإذا صحَّ ذلك فلا يكون عدُّ الوجود صفةً تسامحاً بل حقيقة[1].

القسم الثاني: الصفات السلبية

وهذه الصفات يرجع معناها إلى سلب نقصٍ مستحيل إثباتُه لله تعالى فلا يليق بالذات العلية، ويشتمل هذا القسم على خمس صفاتٍ:

الصفة الأولى: القِدم

عبارة عن سلب العدم في الأزل. ويمكنك أن تقول: القدم هو عبارة عن عدم الأولية في الوجود، أو عبارة عن عدم افتتاح الوجود، أو سلب العدم السابق على الوجود، وهي كله بمعنى واحد[2].

وأما القدم إذا أطلق على الحادث، كما لو قلتَ: هذا البناء قديم، فلا يكون بالمعنى السابق المطلق على الله تعالى، بل يكون معناه أن وجوده سابق

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص٧٤.

(٢) المعنى الأول ذكره السنوسي في شرح المقدمات، والثلاثة الأخرى في شرحه على أم البراهين.

لغيره من الحوادث بفترة طويلة من الزمان، فهو قدمٌ إضافيٌّ، وكلا المعنيين محتمل في اللغة، لأن اللغة تطلق القديم على ما كان سابقا في الوجود لغيره سواء كان له أول في الوجود كالحادث أو لم يكن له أول لوجوده كالقديم واجب الوجود.

الصفة الثانية: البقاء

وهو عبارة عن سلب العدمِ فيما لا يزال. ويمكن أن تقول: هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود، أو هو: عبارة عن عدم الآخرية للوجود، والعبارات بمعنى واحد[1].

قال السنوسي: "ويجمعهما -أي: القدم والبقاء- معاً وجوب الوجود، لأنه عبارة عن عدم قبول العدمِ أزلا وأبداً" اهـ وقد بيَّنَّا أن وجوب الوجود مغنٍ عن ذكر كثير من الصفات التي جرى على ذكرها متقدمو المتكلمين، واللجوء إلى مفهوم وجوب الوجود هو طريقة المتأخرين كما نصَّ عليه السعد التفتازاني في شرح العقائد النسفية عندما ذكر بعض الفروق بين طريقة المتقدمين الذين سماهم المشايخ، وطريقة المتأخرين التي يختارها، وهو مغنٍ عن هاتين الصفتين وعن غيرهما كما بينته في كتاب التمهيد في أصول الدين فليرجع إليه من شاء.

الصفة الثالثة: المخالفة للحوادث

وهي عبارة عن سلب الجرمية والعرَضيَّةِ وخواصهما. ويمكنك أن تقول: هي أن لا يماثله تعالى شيء من الحوادث مطلقاً لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال، وقد قال تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[2].

---

(١) المعنى الأول للبقاء ذكره السنوسي في شرح المقدمات، والآخران في شرح أم البراهين.

(٢) المعنى الأول من شرح المقدمات، وما تبقى من شرح أم البراهين.

الصفة الرابعة: القيام بالنفس

وهو عبارة عن سلب الافتقار إلى المحلِّ والمخصِّصِ. وقد سبق بيان أنه يستحيل عليه تعالى الافتقار إلى المحل، لأنه ليس صفة، بل هو ذات، ويستحيل افتقاره إلى المخصص لأنه يكون في هذه الحالة محتاجا إلى غيره، وما كان كذلك ليس بإله.

وذكر الجوهري في حاشيته على شرح أم البراهين أن القيام بالنفس أي الذات، يطلق على معانٍ: الأول: على انتصاب القامة، الثاني: على الإحكام بمعنى الإتقان، يقال: قام فلان بكذا أي أتقنه. والثالث: على الشدة، يقال: قامت الحرب بمعنى اشتدت واشتد أمرها. والرابع: على لزوم الشيء والاعتكاف عليه. والخامس: على الاستغناء، وهو المراد هنا[1].

وعندي أن أصل معنى القيام في اللغة يرجع إلى تمام الأمر واستغنائه وعدم توقفه على غيره، وإليه ترجع الاستخدامات المذكورة، فتأمل. ولذلك أرجع ابن فارس في معجم مقاييس اللغة معاني (ق و م) إلى أصلين: الأول جماعة من الناس، والثاني: انتصاب أو عزم، ويظهر أن الأصل فيهما هو الثاني الذي يرجع إلى ما ذكرناه، وجماعة الناس أطلق عليهم القوم لأن بهم العزم وانتصاب القوة والبأس.

ولذلك كله قال السنوسي في شرحه على أم البراهين: "فإذن القيام بالنفس هو الغنى المطلق، وذلك لا يمكن أن يكون إلا لمولانا جل وعز" اهـ

الصفة الخامسة: الوحدانية

وهي عبارة عن سلب النظير في الذات والصفات والأفعال. ويمكن ان

(١) انظر: حاشية الجوهري على شرح أم البراهين، ص٢٩١.

تقول: هي نفي الاثنينية في الذات والصفات والأفعال[1].

والوحدانية في حقه تعالى تشتمل على ثلاثة أوجه: أحدها: نفي الكثرة في ذاته تعالى ويسمى الكم المتصل. والثاني: نفي النظير له جل وعزَّ في ذاته أو في صفة من صفاته ويسمى الكم المنفصل. والثالث: انفراده تعالى بالإيجاد والتدبير العامّ بلا واسطة ولا معالجة، فلا مؤثر سواه تعالى في أثر ما عموماً[2].

القسم الثاني: الصفات المعاني

وهي عبارة عن الصفات الوجودية القائمة بالذات العلية، وهي سبع صفات: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام.

وسيأتي الكلام على هذا القسم تفصيلاً بإذن الله تعالى، فهو المقصود من هذه المقدمة.

ولكن حصل خلاف بين العلماء في بعض الصفات هل هي ثابتة وزائدة على الصفات السبع المعروفة، أو هي راجعة إليها، وهذه الصفات هي: الإدراك، والتكوين، فلنتكلم عليهم بإيجاز هنا.

صفة الإدراك:

ومحل الكلام في هذه الصفة أن الطعوم والروائح ونحوهما من الكيفيات التي تستدعي في حقنا بحسب العادة اتصالات بين الحاسة والمحسوس لأجل

---

(١) التفسير الأول من شرح المقدمات، والثاني ذكره الجوهري في حاشيته على شرح أم البراهين.

(٢) انظر شرح السنوسي على أم البراهين مع حاشية الجوهري، ص٣٠٦-٣٠٩.

وقد قمت بتفصيل مباحث الوحدانية وما يتعلق بالبراهين عليها في كتاب التمهيد في أصول الدين. فليراجعه من أحب.

حصول إدراكنا له، هل يثبت لله تعالى إدراك حقيقتها بصفة العلم نفسها أم بصفة أخرى مختصة بهذا النوع من الكيفيات، بحيث إذا ثبث له ذلك كان ذلك الإدراك حاصلاً بصفة زائدة على العلم من غير اتصال بين الذات وتلك الكيفيات لاستحالة الاتصال بين الله تعالى وبين المخلوقات بهذا النحو، ولا تكيُّف لمحل الإدراك كما يحصل في المخلوق كيفية نتيجة الانفعال فيحصل الإدراك. وعلى هذا القول يتعلق الإدراك بكل موجود كما يتعلق السمع بكل موجود على بعض الأقوال، وبكل مسموع على القول الآخر.

قال السنوسي: "واختلف في زيادة صفةٍ، وهي إدراك المشمومات وإدراك الملموسات وإدراك اللذائذ والآلام. فقيل بثبوتها زائدةً على الصفات السبع، وتكون متعلقةً بكل موجود من غير اتصالٍ بالأجسام، ولا تكيف باللذات والآلام. وقيل: ترجع في حقه تعالى إلى العلم. وقيل بالوقف: وهو أحسنها[1]" اهـ

وممن قال بالإدراك الباقلاني والجويني، واحْتَجَّا على ذلك بأنها كمالات، وكل حيٍّ قابل لها، ويصح أن يتصف الله تعالى بها لأنها كمال لا نقصَ فيه، فإن لم يتصف بها اتصف بضدها، وضدُّها نقصٌ، والنقص محال عقلا ونقلاً على الله تعالى.

ومن قال بعدم جواز إثباتها لله تعالى احتج بأنها ملازمة للاتصال ملازمةً عقليةً، ولا يتصور انفكاكها عنه، والاتصال بالملموسات والمشمومات وغيرهما محال على الله تعالى، وهذا يوجب عدم جواز ثبوتها لله تعالى. يعني أنه ذهب إلى تأويل ما ورد في النصوص من لفظ الإدراك وصرفها إلى العلم أو السمع

---

(١) انظر شرح المقدمات للسنوسي، ص١٣٨.

والبصر مما لا يستلزم الاتصال.

وبعض الأعلام كالمقترح وابن التلمساني ذهبا إلى التوقف عن الإثبات والنفي لتعارض الأدلة، وكما ذهب إليه السنوسيّ ورجحه، فقد اختاره أيضاً العلامة محمد الأجهوري (ت١٠٧٠هـ) في شرح الجوهرة المختصر له المسمى بفتح القريب المجيد[1].

صفة التكوين:

لما ورد قوله تعالى ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البَقَرَة:١١٧]، وقوله تعالى ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾ [آل عِمْرَان:٤٧]، وقوله تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عِمْرَان:٥٩]، وغير ذلك من الآيات التي فيها قوله تعالى (كن فيكون) الدالّ على عموم تعلق التكوين بكن لجميع المكونات، ذهب بعض أهل السنة إلى إثبات صفة زائدة أسموها التكوين، وقالوا هي ليست راجعة إلى القدرة، ولا إلى الإرادة. وتتعلق بإيجاد ما تعلقت به الإرادة مما صلحت القدرة لأن تتعلق به من الممكنات.

وذهب إلى إثباتها السادة الأحناف، قال الإمام حافظ الدين النسفي في كتاب الاعتماد في الاعتقاد: "اعلم أن التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة، يراد بكلها معنى واحدٌ، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، فنخصُّ لفظ التكوين اقتفاء للسلف.

---

(١) انظر: فتح القريب المجيد بشرح جوهرة التوحيد، محمد الأجهوري، ص١٣٠. ت: د. محمد منسي العيسى.

فنقول: التكوين غير المكوَّن، وهو صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كجميع صفاته، وهو تكوين للعالم ولكل جزء منه لوقت وجوده، كما أن إرادته صفة أزلية تتعلق بها المرادات لوقت وجودها على الترتيب والتوالي، وكذا قدرته أزلية مع مقدوراتها، فكان العالم وكل جزء من أجزائه مخلوقا لله تعالى، لدخوله تحت تكوينه، كما هو معلوم الله تعالى، لدخوله تحت علمه الأزليّ، وهذا لما بينا أن العالم محدث، ومحدِثُه الله تعالى، وإنما يكون العالم محدَثاً له إذا كان حصوله بإحداثه، ولو لم يكن الإحداث صفة الله تعالى، لما كان العالم حادثا به، فلم يكن مخلوقاً له[1]" اهـ.

ومن الظاهر أنهم أرادوا بأن صفة الفعل التكوين قائمة بذات الله تعالى، أي الصفة التي هي معنى قديم قائم بالله تعالى، لا نفس تعلقاتها التي ينتج عنها حدوث العالم، ولأجل ذلك يسمونها صفة فعلٍ، أي هي صفة يترتب عليها حدوث الأفعال مع تعلق الإرادة بها، فهي إذن صفة معنى لها تعلقات اعتبارية، كغيرها من الصفات التي يثبتها أهل السنة.

وقال الأشاعرة لا ضرورة في إثبات التكوين صفةً بإزاء القدرة، لأن بالقدرة تكون الأفعال، وقوله تعالى (كن فيكون) تعبير لغوي عن هذا الأمر، وليس فيه تصريح بإثبات صفة زائدة على القدرة كما تقولون.

والأفعال الثابتة لله تعالى هي تعلقات القدرة ولا لزوم لإثبات صفة أخرى هي التكوين. والقدرة لها تعلقان الأول تعلق صلوحي، والثاني تعلق تنجيزي، بخلاف ما يقول الأحناف أن تعلق القدرة إنما هو التعلق الصلوحي القديم، وأما

(١) انظر: الاعتماد في الاعتقاد، تأليف الإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، المتوفى سنة ٧١٠هـ، ت: نادر بن محمد أبو عمر، مكتبة دار الفجر، ص١٤٠-١٤١.

التعلق المتجدد الناشئ عنه الخلق والاختراع فهو ثابت للتكوين لا للقدرة.

ويظهر من هذا الأمر أن الخلاف ليس في أصول بل في تطبيقاتها كما وضحنا ذلك في شرحنا على مسائل الخلاف بين الفريقين.

ولذلك قال الأحناف إن التكوين غير المكوَّن ولكنه هذه الصفة القائمة بالله تعالى، المتعلقة بالمكونات على ما ذكرنا. أما الأشاعرة فقالوا التكوين عين المكون، بمعنى أنه لا وجود في الخارج لأمر زائد على نفس القدرة والمقدور، وأما التعلق الاعتباري فهو متفق عليه بين الفريقين، ولكن الأحناف ينسبونه للتكوين، والأشاعرة للقدرة.

ويفهم من كلام النسفي في الاعتماد أن تعلقات التكوين قديمة لا أول لها، ولكن هذا لا يستلزم أن يكون المكوَّن قديما، بل ليكون تكونه وقت وجوده أو حدوثه، فلا يستلزم قدم التكوين وتعلقه قدمَ المكوَّن، قال النسفي: "ولا يقال: إن قدم التكوين يقتضي قدمَ المكوَّن، إذ التكوين ولا مكوَّن كالضرب ولا مضروب!"، يعني أن هذا الاعتراض لا يصح أن يقال، وحاصله أنه إذا كان التكوين قديماً يستلزم قدمَ المكوَّن، وإذا لم يستلزم القدم، فكأنك قلتَ بحصول ضربٍ ولا مضروب، وضربٌ ولا مضروب محالٌ، وأجاب النسفي عن ذلك بقوله لا يصح أن يقال ما ذكر: "لأنَّ ما تعلق تكوُّنه بالتكوين، يكون حادثاً ضرورة، إذ المحدَث ما يتعلق حدوثه بغيره، والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره، على أن التكوين في الأزل لم يكن ليكون العالم كائنا به في الأزل، بل ليكون كائنا به وقتَ وجوده، وتكوينه باقٍ إلى الأبد، فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الأزلي الأبديّ بخلاف الضرب، لأنه عرَضٌ فلا يتصَوَّرُ بقاؤه إلى وقتِ وجود المضروب" اهـ.

إذن فالتعلق عنده قديم والمتعلَّق به حادثٌ.

رأي الأشعري فيما يفهم من قوله تعالى (كن فيكون)

نقل عن الإمام الأشعري أنه يقول إن الله تعالى يخلق بقوله كن فيكون على سبيل الحقيقة، وقد أبى ذلك الرأي أكثر الأشاعرة، وفنده الإمام الرازي في غير موضع من تفسيره، وبين المراد بقوله تعالى (كن فيكون).

قال الأشعري في اللمع: "إن قال قائل: لم قلتم إن الله تعالى لم يزل متكلما، وأن كلام الله تعالى غير مخلوق؟ قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل الآية ٤٠] فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله تعالى قائلا له كن، والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولاً له، لأن هذا يوجب قولاً ثانياً، والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالقول في الأول وتعلقه بقول ثانٍ، وهذا يقتضي ما لا نهاية له من الأقوال، وهذا فاسد[1]" اهـ

وممن رد على طريقة الإمام الأشعري في الاستدلال الإمام الرازي فقد قال في تفسيره (٢٩/٤): "اعلم أنه ليس المراد من قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٤٧) هو أنه تعالى يقول له: ﴿كُن﴾ فحينئذ يتكون ذلك الشيء فإن ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه:

الأول: أن قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ إما أن يكون قديماً أو محدثاً، والقسمان فاسدان، فبطل القول بتوقف حدوث الأشياء على ﴿كُن﴾.

إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون قديماً لوجوه:

الأول: أن كلمة ﴿كُن﴾ لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف

---

(١) انظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للإمام الأشعري، تحقيق محمود غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث. ص٣٣.

على النون، فالنون لكونه مسبوقاً بالكاف لا بد وأن يكون محدثاً، والكاف لكونه متقدماً على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثاً.

الثاني: أن كلمة ﴿إِذَا﴾ لا تدخل إلا على سبيل الاستقبال، فذلك القضاء لا بد وأن يكون محدثاً لأنه دخل عليه حرف ﴿إِذَا﴾ وقوله ﴿كُن﴾ مرتب على القضاء بفاء التعقيب لأنه تعالى قال: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَه كُن﴾ والمتأخر عن المحدث محدث، فاستحال أن يكون: ﴿كُن﴾ قديماً.

الثالث: أنه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله: ﴿كُن﴾ بفاء التعقيب فيكون قوله: ﴿كُن﴾ مقدماً على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وأن يكون محدثاً، فقوله: ﴿كُن﴾ لا يجوز أن يكون قديماً.

ولا جائز أيضاً أن يكون قوله: ﴿كُن﴾ محدثاً؛ لأنه لو افتقر كل محدث إلى قوله: ﴿كُن﴾ وقوله: ﴿كُن﴾ أيضاً محدث فيلزم افتقار: ﴿كُن﴾ آخر، ويلزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان.

فثبت بهذا الدليل أنه لا يجوز توقف إحداث الحوادث على قوله: ﴿كُن﴾"اهـ.

وذكر الرازي حججا أخرى على عدم جواز تكون المحدَثات بكلمة كن، منها:

-أنه تعالى إما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود أو حال دخوله في الوجود، والأول: باطل لأن خطاب المعدوم حال عدمه سفه، والثاني: أيضاً باطل لأنه يرجع حاصله إلى أنه تعالى أمر الموجود بأن يصير موجوداً وذلك أيضاً لا فائدة فيه.

-ومنها أن القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الإرادات، فإذا فرضنا القادر المريد منفكاً عن قوله: ﴿كُن﴾ فإما أن يتمكن من الإيجاد والإحداث أو لا يتمكن، فإن تمكن لم يكن الإيجاد موقوفاً على قوله: ﴿كُن﴾ وإن لم يتمكن فحينئذ يلزم أن لا يكون القادر قادراً على الفعل إلا عند تكلمه بكن فيرجع حاصل الأمر إلى أنكم سمَّيْتُمُ القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ.

ثم بعد أن بين بطلان حمل اللفظ على ظاهره، من أن التكوين يكون بكلمة كن، قرر أنه لا بد من التأويل: وذكر عدة تأويلات، أقواها: "أن المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الأشياء، وأنه تعالى يخلق الأشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السماوات والأرض: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فُصِّلَت: ١١] من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة" اهـ.

وذكر الرازي في موضع آخر من التفسير أن المراد به أن تكوينه تعالى وتخليقه لا يتوقف على آلات وأدوات.

القسم الثالث: الصفات المعنوية

وهي صفات الذات اللازمة لصفات المعاني، وهي كونه تعالى عالماً، وقادراً، ومريداً، وحياً، وسميعاً، وبصيراً، ومتكلماً.

وسميت هذه الصفات معنويةً، لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع المعاني، وليس الترتيب بينهما كما الترتيب بين المعلول على العلة، وإذا أطلق التعليل في كلمات بعض العلماء فالمراد به التلازم من الجانبين، ولا يخفى أن اتصاف محلٍّ ما من المحالِّ بكونه عالما مثلاً لا يصحُّ إلا إذا قام به العلمُ والقدرة،

وقس على هذا، فصارت السبع المعاني ملازمةً للمعنوية، فنسبت المعنوية إلى المعاني، والتلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير لأحدهما في الآخر، كالجوهر والعرض، كذلك يعقل بين الواجبين كما تقول: إرادته تلازم علمه[1]، ولكن لا يخفى أن التلازم بين المعنوية والمعاني أخص من التلازم بين القدرة والعلم مثلاً.

ولا يخفى أن من أثبت القدرة يلزمه إثبات كون الله تعالى قادراً، وإن لم يكن قائلا بالأحوال، وكذلك القائل بأن الله تعالى قادرٌ من باب الصفات المعنوية بناءً على أصله. وأيضا رأينا أن بعض العلماء ممن نفى زيادة المعاني على الذات يثبت كون الله تعالى عالما وقادرا وإن لم يقل بالقدرة ولا بالأحوال، اكتفاء منه بإثبات التعلقات بين الذات والمتعلَّقات من دون واسطة المعاني، ويشتق للذات أسماء بناء على مجرد ثبوت التعلقات.

صفات الأفعال:

زاد هذا القسم بعض العلماء، وهي عبارة عن التعلق التنجيزي للقدرة والإرادة بالممكنات، كخلقه تعالى، ورَزقه، وإماتته، وإحيائه، وتحريكه، وتسكينه.

وإن شئت قلتَ: هي عبارة عن صدور الممكنات عن القدرة والإرادة، وهي تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: صفة فعلية وجودية: كالأمثلة المذكورة.

والقسم الثاني: صفة فعلية سلبية كعفوه تعالى عمَّن يشاء من أهل المعاصي، فإنه عبارة عن ترك العقوبة لمن يستحقها، ولا شك أن هذا التركَ متأخر

---

(١) هذا حاصل شرح السنوسي على أم البراهين والجوهري في حاشيته عليه، ص٤٢٦.

عن المعصية الحادثة، وهو فعلٌ بناء على أن التركَ فعلٌ، أو سلبُ فعلِ العقوبة لمن يستحقها بناء على أنه ليس بفعل.

وزاد بعضهم قسماً سادساً:

وهي الصفات الجامعة لسائر أقسام الصفات كالألوهية، والكبرياء والعظمة[1].

أقول:

التحقيق أن كل ما يقال عليه صفات الأفعال، فهي أوصاف اشتقت لله تعالى من أفعاله الناشئة عن قدرته وإرادته، فإن كان المفعول صورة سمي الفعل تصويرا، واشتق لله منه اسم المصور، وإن كان المفعول رزقا، اشتق لله تعالى منه اسم هو الرازق، وإن كان خلقا كان الاسم الخالق، وهكذا، وليست صفات الأفعال شيئا وراء ذلك، فهي راجعة إذن إلى تعلقات القدرة والإرادة بحسب المتعلَّق به، وهي أمور اعتبارية لا صفات حقيقية قائمة بالله تعالى على ما مرَّ في التكوين والخلاف فيه.

قال العلامةُ الخياليُّ في شرح النونية ص٢١١: "والحق أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المكوَّن في وقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجاباً لها، وإذا نسب إلى القادر يسمى التكوين والإيجاد، فالتكوين عبارة عن كون الذات بحيث يتعلق قدرته بوجود المكون في وقت وجوده، وأما الترزيق والتصوير والإماتة والإحياء فإنما يتحقق بحسب خصوصيات المكوَّنات، وليس كل منها صفة حقيقية أزلية على حيالها، كما يزعمه جماعة من علماء ما وراء النهر، بل هي راجعة إليه ومندرجة تحته" اهـ.

---

(١) انظر: السنوسي في شرح المقدمات.

وما ذكره هنا هو خلاصة التحقيق في مفهوم صفات الأفعال وما يتعلق بالتكوين، والظاهر أنه يميل إلى قول الأشاعرة من إرجاع كل التعلقات الفعلية إلى صفة القدرة، ولا يقول بثبوت صفة التكوين زائدةً عليها. وهو ما اختاره الإمام السعد التفتازاني كما صرح به في شرح العقائد النسفية.

بيان قسم صفات المعاني:

أثبت أهل السنة صفات المعاني الوجودية الزائدة على مفهوم الذات، وأنكرها المعتزلة، وتبعهم على ذلك الزيدية والشيعة وغيرهم.

وسنبين أولاً محل الخلاف بين الفريقين، ثم نشرع في شرح معاني الصفات وبعض أحكامها.

بيان محلِّ الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في الصفات المعاني

المراد بصفات المعاني: الصفات التي هي موجودة في نفسها، ومعنى الوجود في نفسها أن وجودها بالاستقلال لا بالتبعية، بخلاف الأحوال التي وجودها بالتبعية للمعاني تعقلا أو للذات، فوجودها ليس بنفسها[1]، وهذا التفسير للمعاني صحيح سواء كانت المعاني حادثة كبياض الجرم وسواده، أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته.

فكل صفة موجودة في نفسها فإنها تسمى في الاصطلاح صفة معنى، وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها فإن كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معلَّلة بعلة سميت صفة نفسيّة، أو حالاً نفسية، ومثالها التحيز للجرم، وكونه قابلا للأعراض مثلاً فإنه يستحيل تصور الجرم خاليا من جميع الأعراض

---

(١) كذا وضحه السكتاني على ما نقله عنه العلامة الجوهري في حاشيته على شرح السنوسية للمصنف. ص٣٣٠. ووصفه بأنه كلام في غاية التحقيق.

وإن جاز تصوره عارياً عن بعضها فلا يمكن أن يتصوَّر الجوهر خاليا عن كل الأعراض لا ذهنا ولا خارجاً[1]، وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها إلا أنها معللة بعلة إنما تجب للذات ما دامت علَّتُها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالا معنوية، ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلاً[2].

قال السنوسي في شرح المقدمات: "وإنما أطلقوا على صفات المعاني العللَ دون المعنوية، لأن صفات المعاني صفات وجودية، تتميز وتُعقَل على حِيالِها، والصفات المعنوية صفات ثبوتية لا تعقل على حيالها، وإنما تعقل بصفات المعاني، فلما كانت تابعة لها في التعقل أطلقوا على ما كان أصلا في التعقل علةً، وعلى ما كان تابعاً لها في التعقل معلولاً[3]" اهـ.

وأهل السنة يقولون إن الصفات نحو العلم والقدرة إن كان المراد بها ما يفهم باللغة والعرف والعقل فلا يمكن أن تكون عين الذات بل لا بدَّ أن تكون أمرا زائداً عليها قائما بها، فلا يعقل كون العلم ذاتا، ولا الذات علماً، فلا بدَّ من ثبوت صفات زائدة لا هي الذات ولا غيرها.

وأما المعتزلة فقالوا: إن الذات الواجب من حيث كونها ذاتاً هي عالمة بلا علم زائد عليها، ولا قدرة زائدة عليها وهكذا. ومن أشهر أدلتهم أنه لو كانت هذه الصفات زائدة على الذات، وكانت قديمة لاستحالة قيام الصفات الحادثة بالذات الواجب، لتعدد القديم، وهو باطل، وأجابهم أهل السنة بأن تعدد القديم الباطل المجمع على بطلانه هو تعدد ذوات قديمة لا ذات واحدة لها صفات ثابتة

(١) هذا خلاصة كلام السكتاني والجوهري، انظر حاشية الجوهري، ص٣٣٠.

(٢) هذا كلام السنوسي في شرح أم البراهين، ص٣٣٠، المطبوع مع حاشية الجوهري، مع زيادات وتوضيحات.

(٣) شرح المقدمات، ص١٤٢.

لازمة لها من دون تعليل، "فمتعلق الإجماع وحدة الذات الموصوفة بصفات الألوهية، لا وحدة الموصوف بالقِدَم من غير تقييد بكونه ذاتاً[1]"، وإنما يلزم ما قلتم لو كان لعلمه مثلاً وجود خارجي بالاستقلال، وهو ممنوع. وللمعتزلة أدلة أخرى ناقشها العلماء وردوا عليها[2].

وقد تقدم غير مرة أن المعتزلة وإن أنكروا زيادة الصفات من جهة وجودية على الذات، إلا أنهم صرحوا بإثبات أحكامها ككون الله عالما وقادرا الخ، ولم يخالف أحد من أهل الإسلام في هذا القدر، وقالوا بوجوب ثبوت هذه الأحكام لذاته تعالى بدون واسطة المعاني، لاعتقادهم كما قلنا لزومَ الافتقار إذا قيل بتعليلها بالمعاني، أو الحدوث، وذلك كله محال عليه تعالى فضلا عن كثرة القدماء كما بيناه قبلُ.

وما اعتمدوا عليه في إبطال القول بإثباتها مع زيادتها باطل وغير كافٍ لإثبات مرادهم، فالتعليل ليس المراد به غير التلازم في الثبوت أو الوجود، وهذا لا يستلزم الافتقار كما بيناه في مناقشة رأي الرازي رحمه الله، ولا يستلزم الحدوث بالضرورة، كما لا يستلزم تعدد القدماء الباطل، "والتعليل بمعنى التلازم لا يدلُّ على جواز ولا على حدوثٍ، إذ كما يتلازم جائزان في الشاهد يتلازم واجبان في الغائب، ولا يقدح ذلك في وجوبهما، وذلك كما تقول: كونه تعالى قادرا ملازم لكونه تعالى مريداً، وهما ملازمان لكونه جلّ وعزّ عالماً[3]"

---

(١) السنوسي في شرح المقدمات، ص١٤٢.

(٢) انظر في ذلك مثلاً: الانتقاد في شرح عمدة الاعتقاد، لفخر الدين أحمد بن أوغوز دانشمند الأقشهري (ت ٨٠٠هـ)، ت: عبد الله محمد إسماعيل، دار الإمام الرازي للنشر والتوزيع، (١،٢٨٠ وما بعدها.

(٣) انظر السنوسي في شرح المقدمات، ص١٤١.

اهـ. ثم قال السنوسي: "ولما تقررت الملازمة عقلاً بين الصفات المعنوية وبين صفات المعاني في الشاهد بطريق التعليل، أو الشرطية، أو الحقيقة، أو الدلالة العقلية، وجبَ طردُ تلك الملازمة شاهدا وغائباً، إذ اللزوم العقلي لا يمكن تخلفه بوجهٍ من الوجوه" اهـ

الاحتجاج بالاشتراك في أخصّ وصف وذلك يوجب المماثلة

احتج المعتزلة على قولهم بناء على مفهوم أخص وصفٍ، فلا بدَّ من تبيين هذا المفهوم، ثم الرد عليهم.

قالوا تثبت المماثلة بالاشتراك في أخصِّ وصفٍ، لأن الاشتراك في أخصِّ وصف يستلزم الاشتراك في بقية الصفات، وذلك يستلزم المماثلة، والمماثلة ممتنعة بين الخالق والمخلوق، فلزم بطلان الاشتراك في أخص وصف، وهذا يحصل بإثبات صفة العلم الزائدة.

وبيان ذلك عن طريق المثال:

أن العلم له أربعة أوصاف: "بعضها أعم من البعض، الوجود والحدوث، والعرض، والإدراك من حيث هو، فالوجود أعمُّ من الباقي، لأن كل حادث وكل عرض وكل إدراك موجود من غير عكس كليّ، والحدوث أعمُّ من العرض، والعرض أعمُّ من الإدراك من حيث هو، فيكون الكل أعمَّ من الإدراك، لأن الأعمَّ من الأعمِّ أعمُّ، فيكون الإدراك من حيث هو أخصَّ من الجميع[1]" اهـ

قال الأقشهري (١/٢٨٤): "إنّ المماثلة عندهم تثبت بالاشتراك في أخص الأوصاف، إذ العلم يماثل العلمَ، لكونه هو الإدراك لا في كونه الموجود والمحدَث والعرض، فالمخلوق متصف بالعلم، فلو اتصف الله تعالى به لثبت التماثل بينهما

(١) الانتقاد في شرح عمدة الاعتقاد، الأقشهري، (١/٢٨٤).

في كونهما عالمين لا في تمايز الصفات، لأن المماثلة بين المتماثلين تثبت بما تثبت به المخالفة بين غيرها، فالسواد يخالف البياض بكونه سواداً لا بكونه موجوداً أو عرضاً أو لوناً، فدلَّ أن السواد يماثل السواد لكونه سواداً" اهـ. قالوا: والمماثلة محالة وباطلة شرعا أيضا لقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشُّورَى: ١١].

وقد أجاب النسفي في العمدة بما حاصله أنه يتصور أن يقع التماثل في أخص الأوصاف، ومع ذلك لا تحصل المماثلة الكلية المحالة، فمثلاً إن للصبي قدرةً مماثلة لقدرة الشاب اليافع من حيث أصل كون كل منهما قدرةً، فإنه يترتب على كلتا القدرتين التمكن من الفعل والترك، وهذا اشتراك في أخصِّ الأوصاف، ولكن قدرة الصبي الصغير لا تماثل قدرة الشاب، لأن الشاب قاذر على حمل عشرين كيلو غراما بسهولةٍ، بينما الصبي لا يملك إلا أن يحمل كيلوغراما واحدا فقط، فقد حصل التماثل في أخص الأوصاف، مع عدم حصول التماثل في الحقائق بين القدرتين من جميع الوجوه. فبطل ما احتججتم به(١). فالاشتراك في أخص وصفٍ لا يوجب الاشتراك في بقية الصفات لكي يستلزم ذلك المماثلة، بناء على أن المماثلة الاشتراك في جميع الصفات(٢).

وزعمت المعتزلة أن أخصَّ وصفٍ لله تعالى هو القدم، فإذا قلنا إن لله تعالى صفات معانٍ قديمة، حصلت المشاركة بين الذات والصفات في أخص وصف لله تعالى، وهذا باطل.

---

(١) هذا توضيح ما ذكره النسفي في العمدة، والأقشهري في الانتقاد في شرح عمدة الاعتقاد، (١/١٨٥-٢٨٦).

(٢) انظر الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الإمام الجويني، ص١٣٦. وما ذكرناه حاصل ما بينه الإمام وتوضيحه.

وقد ناقشهم أهل السنة، من عدة جهات، فلم يسلموا أن القدم يصح أن تكون أخص الصفات، لأن صفة القدم سلبية، وأخص وصف الموجود لا يكون سلبياً، فلا يصح أن يكون القدم أخص وصف لله تعالى[1]، بالإضافة إلى ما مضى.

وقال السنوسي: "وأما ما ألزموه من تعدد الآلهة بسبب اشتراكهما في أخصِّ صفات الإله، وهو القدم، ففاسدٌ، لأن القدم ليس صفة نفسية، بدليل تعقل وجود الذات قبل تعقل قدمها، والأخصُّ لا يكون إلا صفةً نفسيةً لا يمكن تعقل الذات بدونها، كالحيوانية للإنسان، بل هو أخصُّ الصفات النفسية كالناطقية للإنسان" اهـ.

وأما ما نقل عن الإمام الأشعري من أن القدرة على الاختراع هي أخص الصفات، واختاره الإمام فخر الدين الرازي في كتاب الإشارة الذي هو من أوائل كتبه[2]، فلعل المراد بذلك أن القدرة على الاختراع لا يصح أن تثبت لغير الله تعالى، ولم يُرِد أنه أخصُّ ذاتِهِ[3]، وذلك يبطل قول المعتزلة بقدرة العباد على الاختراع.

---

(١) انظر: شرح المعالم لابن التلمساني، ص٣٦٣.

(٢) انظر: شرح المعالم لابن التلمساني، ص٣٥٥.

(٣) انظر شرح المعالم، للإمام ابن التلمساني، ص٣٦٣.

أولا: صفة القدرة

قال السنوسي: (والقدرة الأزلية: هي عبارة عن صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة).

أقول:

من المعلوم أن للمخلوقات قُدَراً خاصة بهم، ولها أحكامها، وتعريف القدرة المذكور ليس للقدرات الحادثة بل للقدرة القديمة الأزلية.

وإذا قيل إن القدرة صفة تؤثر في إيجاد الممكن وإعدامه كما عبر في شرح السنوسي، فإسناد التأثير للقدرة مجاز قرينته عقلية، إذ من المعلوم أن التأثير لذي الصفات، ويمكن أن يقال إنه حقيقة عرفية(١).

ويستفاد من التعريف أن القدرة تتعلق بالإيجاد والإعدام، لا بالإيجاد فقط، وقد يعبر بعض العلماء عن ذلك بأن القدرة تخرج الممكن من العدم إلى الوجود، أو تخرجه من الوجود إلى العدم، فيتوهم بعضهم أن الإخراج يكون من ظرف ثابت هو العدم، بمعنى أن الممكنات تكون ثابتة في العدم، ثم إن قدرة الله تفعل بأن تخرجها منه إلى ظرف الوجود! والأمر ليس كذلك، لأن العدم ليس بشيء أصلاً، واستعمال ما يفيد الظرفية في حق العدم مجاز وتعبير لغوي لا غير.

ولذلك يفضل بعض الأعلام التعبير بأن الله تعالى يوجد الممكن بعد أن لم يكن، فلا يذكرون مفهوم الإخراج ولا ما يفيد الظرفية أو يوهمها.

وتعبير المصنف بأن القدر تتعلق بإيجاد الممكن وإعدامه فيه تسامح، بل تأثيرها في وجود الممكن وعدمه، لأن الإيجاد هو تعلقها بوجود الممكن، وكذا

---

(١) انظر حاشية الجوهري، ص٣٣٢.

إعدامها هو تعلقها بعدم الممكن، وهي لا تؤثر في تعلقها بالوجود بل في نفس الوجود[1].

كما يستفاد من التعريف أن القدرةَ تتعلَّقُ بالممكنات جميعا على السوية، يفهم ذلكِ من قوله بكل ممكن، أي من حيث كونه ممكناً، وهذا المعنى متساوٍ بين جميع الممكنات.

كما يستفاد أن القدرة تتعلق بالممكنات على النحو المذكور بناء على تعلق الإرادة بتخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، كما ذكرنا في مقدمة سابقة.

ويستفاد أيضاً أن أفعال العباد والحيوانات أيضا داخلة تحت تأثير القدرة الإلهية أيضا من جهة الخلق والإيجاد، وإن تعلق بها قدرات الحيوانات على جهة الكسب. فما ذهب إليه القدرية من إخراج أفعال الحيوانات الاختيارية عن تعلق قدرة الله تعالى باطل، ومن الباطل أيضا ما ذهب إليه الطبائعيون الذين أسندوا بعض الممكنات لقوى الطبائع العلوية والسفلية[2].

وسوف نوضح ما يتعلق بالتعريف بشيء من التفصيل فيما بعدُ.

أولا: المصَحِّحُ لتعلُّقِ القدرة

ذكر العلماء أنّ مصحح القدرة لا يخلو عن احتمالات:

الأول: الإمكان مع الحدوث. الثاني: الإمكان بشرط الحدوث.

الثالث: الحدوث فقط. الرابع: الإمكان فقط.

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي على شرح السنوسي، ص٩٩.

(٢) انظر شرح المقدمات، ص١٤٤.

وتعلق القدرة عموما بالمكنات باعتبار التعلق الصلاحي لا التنجيزيّ[1].

تنبيه يتعلق بأرض السمسمة:

بناء على أن كل حادث ممكن، وأن القدرة لا يمكن أن تتعلق بالمحال ولا بالواجب، لأن فعلها التأثير، وهما ليسا محل تأثير. فقد علق بعض العلماء على ما نقل عن ابن عربي من دخوله عالم السمسمة الذي زعم أن فيه تحقق المتناقضات.

قال الجوهري في حاشيته على شرح السنوسي على أم البراهين: "اعلم أن ما نقل عن الشيخ ابن عربي من أنه دخل الأرض التي بقيت من طينة آدم، ووجد فيها الجمع بين الضدين، كلام فاسد إن حمل على ظاهره، لأنه يؤدي إلى خرق الإجماع، ويؤدي إلى مفاسد لا تحصى في دين الله. غاية الأمر أن بعضهم قال: يمكن تأويل كلامه بأن رؤية ذلك إنما هي في عالم الخيال لا في الوجود الخارجي، وعالم الخيال لا يترتب عليه حكم أصلا، والله الموفق للصواب" اهـ.

وحكمه على ما نقل عن ابن عربي صحيح تماما فهو كلام باطل لا ينبغي أن يلتفت إليه مهما كان قائله، ومن زعم تأويله بأنه في الخيال ليس بشيء لأن كلام ابن عربي لا يحتمل حمله على الخيال. وكلام ابن عربي في مواضع يشير إلى جواز تعلق القدرة الإلهية بالمحالات، بل هي في حق الله تعالى ليست محالا، وحكم العقل عليها مشوب بالخيال ولذلك يحكم عليها بامتناع تعلق القدرة بها وامتناع قبولها للتأثير، والأمر ليس كذلك. وعموما ففي مذهبه وكلامه قواعد كثيرة مخالفة لقواعد أهل السنة، وتأويل جميعها تكلف وتعسفٌ.

---

(١) انظر: حاشية الجوهري، ص٣٣٢.

ثانيا: هل يلزم أن يكون أثر القدرة وجودياً

قال الدسوقي في حاشيته على شرح أم البراهين: "اعلم أن تأثير القدرة في وجود الممكن أمر متفق عليه، وأما تأثيرها في عدم الممكن فهو ما قاله الأقلُّ كالقاضي أبي بكر الباقلاني ومن تبعه، واعتمده المصنف في شرح المقدمات، وبالغ في الاحتجاج عليه، وأما على مذهب الأشعريّ وإمام الحرمين فعدم الحوادث سواء كانت جواهر أو أعراضاً واقع بنفسه لا بالقدرة، لأن أثر القدرة عندهم لا بد أن يكون وجودياً، فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم، لأن الحادث إما جرم وإما عرض، والعرض من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير فعل فاعل، والجوهر استمرار وجوده مشروط بإمداد الأعراض له، فإذا أراد الله عدمه أمسك عنه الأعراض، فينعدم الجوهر لوقته بنفسه بدون إعدام معدم، نظير ذلك أنك إذا وضعت الزيت في السراج فإن الفتيلة تستمر منورة، فإذا فرغ الزيت طفئت تلك الفتيلة بدون فعل فاعل.

وهذا القول وإن كان قول الجمهور، إلا أنه ضعيف مبني على أن العرض لا يبقى زمانين، والحق أن العرض يبقى زمانين وليس من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده، بل قال الشيخ عبد الحكيم في حواشي الخيالي: إن القول بأن العرض لا يبقى زمانين سفسطة.

فقد علمتَ مما قلناه أن القدرة تتعلق بوجود الممكن اتفاقاً تعلق تأثير، وكذا تتعلق بعدمه الطارئ بعد وجوده تعلق تأثير على المعتمد، وأما عدم الممكن في الأزل فهذا لا تتعلق به القدرة اتفاقاً لأنه واجب لا جائز، وإلا لجاز وجودنا في الأزل وهو باطل لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء.

وبقي عدم الممكن فيما لا يزال قبل وجوده كعدمنا في زمن الطوفان وكذلك استمرار عدمه الطارئ بعد فنائه واستمرار وجوده، وقد ذكر بعض

المحققين أن هذه الثلاثة تتعلق بها القدرة تعلق قبضة، بمعنى أن المولى إن شاء قطع ذلك العدم بقدرته، وأبدله بالوجود، وإن شاء أبقى ذلك العدمَ بقدرته، وكذلك استمرار الوجود إن شاء المولى أبقاه بقدرته، وإن شاء قطعه وأبدله بالعدم بقدرته[1]" اهـ.

ثالثا: العدم السابق والعدم اللاحق

إذاً كانت القدرة إنما تتعلق بالشيء الذي يصدق عليه أحد هذه الاحتمالات الأربعة المذكورة سابقاً، فيصح تعلق القدرة بالأعدام الطارئة، أعني عدم الشيء الذي حدث، أو كان موجوداً، فعدمه بعد وجوده من آثار القدرة بناء على هذه الأقوال، لصدقها جميعها عليه.

وكذلك يصح تعلق القدرة بالوجود الطارئ أو المتجدد، كالعدم المتجدد، أما الوجود الدائم في الماضي والمستقبل، فلا يصح تعلق القدرة به، فأثر القدرة لا يكون إلا حادثاً.

وأما العدم السابق على الممكن، وهو عدم لا بداية له، ولهذا يقال إنه أزليٌّ، فهل يقال إنه من آثار القدرة؟ قال بعض العلماء إنه يصح أن يقال: إن العدم السابق من متعلَّقات القدرة، بمعنى أنه لا يزال في قبضة قدرته تعالى، يتأتى منه تعالى إبقاؤه وإزالته بجعل الوجود الحادث في مكانه، كذا قال السنوسي في شرح المقدمات[2].

ويلاحَظ أنه إنما صحَّ إطلاق تعلق القدرة بالعدم الأزلي لأنهم جعلوا ما في قبضة القدرة بقاء العدم الأزلي بأن لا يوجد الله حادثا، أو إزالته بأن يوجد

---

(١) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، طبعة دار الفكر ص١٠٠-١٠١.

(٢) انظر: شرح المقدمات، الإمام السنوسي، ص١٤٣.

موجودا حادثاً، ولكن على كلا التقديرين فعدم الممكن الأزلي لا يزول كما يظهر بالتأمل القريب، والذي يزول هو استمراره فيما لا يزال، وهذا ممكن بلا ريب. ومحل الكلام العدم الأزلي لا انقطاع هذا العدم فيما لا يزال أي في طرف المستقبل. وفرق بين الأمرين.

والسنوسي أجاز ذلك بناء على أنه في اللغة تطلق المقدورية على أقل من المعنى الذي وصفه وسماه بتعلق القبضة، قال: "وإطلاق المقدورية بأقل من هذا مستعمل في اللغة والعرف، يقال: الملك يقدر على الناس ولا يقدرون عليه، بمعنى أنه يملك على سبيل المجاز تغيير بعض أحوالهم، كإعزاز وإذلال ونحوهما، فكيف لا يطلق على ذلك العدم الممكن أنه مقدور لله تعالى لأنه جل وعلا يملك إبقاؤه وتغييره بما شاء وكيف شاء على الحقيقة لا على المجاز، فمِلءُ الفم بأنه ليس مقدوراً للمولى تبارك وتعالى نظراً إلى أن حقيقته ليست بوجودية ولا طارئة، سوء أدبٍ بإطلاق ما يوهم عجزا في قدرته جل وعلا" اهـ.

وجاء في حاشية الجوهري أن "إطلاق التعلق بجانب العدم السابق على وجودنا، ومثله العدم اللاحق لوجودنا، مجاز لا على حقيقته، على معنى أنه في قبضتها ما يكون من إطلاق الأخصِّ على الأعمّ، والقرينة التعميم في الممكن، ويكون المراد بالوجود الثبوت في نفس الأمر، وبالعدم الانتفاء، والعدم فيما لا يزال ثبوته في نفس الأمر وانتفاءه فيه في قبضة القدرة، وقرينة هذا كله تعليق التأثير على الوصف المناسب، وهو الإمكان المشعر بعليته، والإمكان ثابت للعدم فيما لا يزال، على أن بعضهم ادعى أن هذا التعلق حقيقي لا مجازيّ، باعتبار أن المراد بالتأثير ما يشمل الإزالة، كإزالة العدم السابق فيما لا يزال.

واعلم أنه لا يشترط في الأثر أن يكون وجودياً، ولا محظور في ثبوت الترجيح في الأزل مضافا لأوقات فيما لا يزال بالنسبة للإرادة، والممتنع إنما هو

قدم شيء موجود في الخارج غير الله وصفاته، والترجيح ليس أمرا وجودياً، إذ الاختصاص ليس بموجود.

ومن هنا تعلم أنه لا تعلق للقدرة والإرادة بالأعدام الأزلية لكونها ليست ممكنة، وإنما هي واجبة، فلذا قال: بجميع الممكنات ليخرج الواجبات كلها وجودية أو عدمية" اهـ

وما نقلناه هنا هو التحقيق والله تعالى أعلم.

ثانيا: صفة الإرادة

والإرادة: (صفة يتأتى بها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه).

أقول:

أثر الإرادة يتعلق بتخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الجائزات، وقد ذكرنا ما يجوز على الممكن، من الوجود والعدم، والزمان وإمكان، وغيرها، ولما كانت القدرة نسبتها واحدة مع جميع الممكنات كان لا بد من إثبات صفة زائدة على القدرة ترجح الممكن ببعض ما يجوز عليه وترجح بعض الممكنات على غيرها من الممكنات في الوجود أو العدم، وإلا للزم وجود جميع ما يمكن وجوده من الممكنات دفعة واحدة، ولكنا نعلم أن بعض ما يجوز وجوده الآن غير موجود، وهذا هو أثر الإرادة.

ولا يصح أن يقال: إن القدرة وإن كانت نسبة الممكنات إليها جميعا على السوية، إلا أن ما يوجد منها بعضها فقط دون توقف على الإرادة، لأن هذا يستلزم العجز، أي قصور القدرة عن بعض ما تصلح لأن تتعلق به. ولكن مع إثبات الإرادة للمريد الفاعل المختار فلا قصور ولا عجز.

فالله تعالى هو الذي يريد بعض الممكنات ويرجحها على بعض في الوجود

أو العدم، والقدرة تتعلق بها تعلق إيجاد، وهذا غاية الكمال، لأن أفعال الله تعالى عندئذ لا تتوقف على غيره ذاتا وصفاتٍ. فيكون هو المتصرف على الحقيقة بالكائنات بمحض الإرادة والاختيار.

أولاً: أثر الإرادة

أثر الإرادة هو تخصيص بعض الممكنات على بعضها، في الوجود والعدم، أو الزمان والمكان والجهة والأقدار والصفات.

والإرادة لا تتعلق بالواجبات العقلية ولا المحالات العقلية كذلك، هذا هو الحق والذي يقتضيه العقل والشرع، وخالف في ذلك بعض المنحرفين عن قواعد أهل السنة كابن حزم، فقال إن القدرة والإرادة تتعلقان بالمحالات العقلية أو ببعضها كالولد لله فلو شاء الله تعالى أن يتخذ ولدا لفعل، وزعم أن عدم القول بذلك تعجيز لله تعالى، وهو قول باطل. وغفل عن أن الاتخاذ المذكور في القرآن بمعنى الاختيار والاصطفاء وإطلاق الولد بمعنى التكريم، لا على سبيل الحقيقة، وذلك في قوله تعالى: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ۝٤﴾ [الزُّمَر:٤]، ولذلك نزَّه نفسه عن معنى الولد الحقيقي كما يزعم الزاعمون.

وعدم تعلق القدرة بما لا يصح أن تتعلق به لا يسمى عجزاً، كما توهم، ولو كان الأمر أن القدرة لم تتعلق بأمر مع صلوحه لذلك لكان عجزاً. ويفهم من بعض كلام لابن عربي وأتباعه ما يقرب من قولة ابن حزم في أن القدرة تتعلق ببعض المحالات العقلية، فقد قال في أول فتوحاته: "فإن للعقول حدا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، لا من حيث ما هي قابلة، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً: قد لا يستحيل نسبةً إلهية، كما نقول فيما يجوز عقلاً: قد يستحيل

نسبة إلهية[1]" اهـ، فبعض ما يستحيل عقلا قد يجوز نسبة إلهية عنده، وهذا باطل، فالمحال عقلا محال مطلقاً. وربما لذلك قال إن الإله جامع بين التنزيه والتشبيه وجامع بين الأضداد في ذاته، وربما لذلك قال إنه دخل عالم السمسمة الذي يجتمع فيه المتناقضات والأضداد، وقال غير ذلك مما قال.

وتخصيص الإرادة تبع لكشف العلم بالمعلومات ولكن ليس في كل مرتبة، ليلزم كفاية العلم والاستغناء عن الإرادة كما يتوهم بعضهم، فإن العلم والإرادة صفتان قديمتان، والعلم كاشف عن ماهيات الأشياء أو بسائطها في مرتبة معينة، والإرادة تخصص بعضها بنسب دون بعض، وبهيئات دون غيرها، ولذلك قيد الجوهري في حاشيته تأثير الإرادة على وفق العلم بالتصوري دون التصديقي بالممكنات دون غيرها، ونقل عن الإمام القرافي في شرح المسألة من الأربعين: "قولهم: الإرادة لا تتعلق إلا على وفق العلم يناقض ما تقرر من أن العلم تابع للإرادة لأنه كاشف لما تعلقت به. والحق في المسألة أن يقال: العلم ينقسم إلى تصوري وتصديقي، التصوري متقدم على الإرادة، لأن إرادة الشيء فرع الشعور به، وأما التصديقيّ فهو متأخر عن الإرادة، لأنه كاشف لما تعلقت به الإرادة، وهو معنى قولهم: العلم تابع للمعلوم، فللعلم تعلقان متقدم على الإرادة ومتأخر عنها. اهـ"

ثم قال: "والحاصل: أن اختيار الشيء وتخصيصه فرع الشعور به، والعلم بماهيته وعلمه حال كونه مختاراً مخصصاً مرجحاً فرع اختياره وتخصيصه، وهذا واضح، ولولا ذلك لم يعقل للإرادة تخصيص ولا تأثير، ولا يكون لاختيار الفاعل موقع[2]" اهـ.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، (١/١٤٧)، نسخة المنصوب.

(٢) حاشية الجوهري على شرح السنوسي على أم البراهين، ص٣٤٥.

ولا يصح أن يقال إن المخصص لبعض الممكنات على بعض هو تعلق العلم، وقد بين ذلك السنوسي في شرح الجزائرية فقال: "والعلم ليس من الصفات المؤثرة، وإنما هو صفة ينكشف بها المعلوم، ويتضح على ما هو به، ولذلك يتعلق بالواجب والمستحيل مع عدم قبولهما للتأثير، كما يتعلق بالجائز الذي يقبله، ولا صفة مؤثرة إلا القدرة والإرادة[1]" اهـ.

ولذلك يبطل ما يقرره بعض الفلاسفة أيضا من أن العلم بالنظام الأحسن هو الباعث لأن يخلق الله تعالى هذا النظام الأحسن، ففي هذه الحالة يكون المرجح للإيجاد هو نفس الأمر لا الإرادة، وهذا منافٍ للاختيار. ومقارب لما يقوله المعتزلة من مقولة الصلاح والأصلح.

ثانيا: متعلقات الإرادة كلها على السوية

لا رجحان في الممكنات من حيث هي بعضها على بعض، لأن الإمكان متساوي الأقدام بين جميعها، والمرجح في أن يوجد هذا الممكن دون ذاك هو إرادة الفاعل المختار.

ولا يصحُّ أن يقال: إنَّ إرادةَ الله تعالى تتعلقُ بالصلاح فقطْ دون مقابله، أو تتعلق بالكامل دون الناقص، فالله تعالى يفعل ما يريد ويختار، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القَصَص: ٦٨] تبعا لإرادته لا موجب عليه ولا باعث له على أفعاله. فهذا كله مناقض لكونه مختاراً.

ولا يصح أن يقال إن الإرادة تتعلق بالخير فقط دون الشرّ تبعا لما قال الثنوية من المشركين مع الله، فهذا تحجير على الإله الحقّ، مع ما ينشأ عن ذلك من فساد

(١) شرح الجزائرية، الإمام أبو عبد الله السنوسي. طبعة دار الهدى، عين مليلة الجزائر. ت: أ. مصطفى مرزوقي. ص٢٣٦.

واختلال.

والماهيات في أنفسها مجعولة لله تعالى، كما أن ما وجد منها إنما وجد نتيجة لتخصيص الله تعالى بالوجود دون غيره، فالماهيات مجعولة في نفسها وفي وجودها. وإن وجد نزاع من بعض الأعلام في شيء مما ذكرناه.

ولو فرضنا أن الماهيات غير مجعولة في نفسها، بل إنها ثابتة بلا مثبت مع عسر إثبات ذلك، فلا ينشأ ترجيح إيجادها على عدمها من مجرد علم الله تعالى بحقائقها، بل إن أهل السنة يقولون إن الله من حيث هو مريد يختار منها ما يشاء بناء على علمه بماهياتها وأحكامها، فلا شيء يبعثه لمجرد علمه بما هي عليه أن يخلقها ويوجدها، فليست هي التي تطلب الوجود فيوجدها كما طلب ماهياتها على زعم بعض أصحاب الوهم والخيال، وإن حسبوه كشفاً، بل هو جل وعز يختار منها ما يشاء ويرتب على جميعا ما أراد.

ثالثا: نفي الباعث والداعية

سبق بيان أن الغرض: هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، فهو المحرك الأول للفعل وبه يصير الفاعل فاعلاً، وبه يحصل ترجيح أن يفعل الفاعل هذا الأمر دون غيره، ولأجله تخصص إرادة الفاعل أمرا دون ما سواه، ويسمى علة غائية أيضاً. ولذا قيل: إن العلة الغائية علةٌ فاعليةٌ لفاعليةِ الفاعِلِ، وهذا التصور للغرض أو الداعية يلغي أثر الإرادة في حقيقة الأمر، وإن قيل: إن الفاعل لعلمه بحقائق الأمور ينبعث إلى إيجادها كما هي عليه وكما تطلبه حقائقها! فهذا كلام أقرب للشعر منه إلى العقل والفلسفة، كما ألمحنا من قبلُ، وهو مبطلٌ لاختيار الفاعل، لأن تخصيص الإرادة في هذه الحال جاء من خارج لا من عين الإرادة، وقد سبق لفت النظر إلى هذا المبحث.

وقد عبر صاحب الجزائرية[1] عن هذا المعنى بقوله "لله سبحانه حكم بلا علل" وشرحه السنوسي فقال: "لما كانت أحكامه الشرعية وأوامره وثوابه وعقوبته جل وعلا تتعلق بما هو المنفرد بإيجاده وإبداعه، ولا أثر لما سواه على العموم في أثر ما من ذلك، ثم قد يأمر جل وعلا بما يريد أن يخلقه للمأمور، وقد يأمر تبارك وتعالى بما لا يريد كونه، بل يكون المراد ضده، وكذا أحكامه العقلية والعادية من الإحياء والإماتة والهداية والإضلال والتنعيم والتعذيب تتعلق بالمخلوق على وجه الاختلاف مع القدرة على التسوية بينهم، فيما هو صلاح لجميعهم أو أصلح، وكان الوهم ربما يستشكل ذلك حتى يحمل صاحبه على ما [لا] ينبغي من الشرك والضلال، نبه المؤلف على دفع هذا التوهم بأن أحكامه جل وعلا ليست تابعة لعلل عقلية تقتضيها، ولا لأغراض من جلب مصالح أو دفع مفاسد، تتوقف على معانيها، بل أحكام وتصرفات وقعت بمحض الاختيار، جارية على وفق إرادته وحكمته البالغة التي خرجت عن موازين الأنظار، فليس للعبيد المغروسين فيما لا نهاية له من الجهالات إلا الإذعان، وغاية التسليم، والتزام حسن الأدب في الوقوف مع أبواب فضل الله[2]" اهـ

ملاحظة: "أثبت معتزلة البصرة الإرادة، إلا أنهم جعلوها صفة حادثةً قائمة بنفسها لا في محلٍّ[3]" اهـ

---

(١) الجزائرية وهي كِفايَةُ المُرِيْد نظمٌ في العقائد لأحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري (٨٠٠-٨٨٤هـ). شرحها الإمام السنوسيُّ، والعلامة الأميرُ، وغيرُهما من الأعلام.

(٢) شرح الجزائرية، ص٢٤٢.

(٣) شرح المقدمات للسنوسي، ص١٤١.

ثالثا: صفة العلم

قال السنوسيُّ: (والعلم: صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو به)

أقول:

العلم من صفات الكشف، لا من صفات التأثير، وصفات الكشف السمع والبصر مع العلم، والتأثير الإرادة والقدرة.

والمراد بالكشف التمييز ولا يقال إن التعبير بيكشف أو ينكشف يوهم حدوث الانكشاف، بحجة أن الفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال، وهذا لا يناسب علم الله تعالى، لأنا نقول: الأفعال الواقعة في التعاريف مجردة عن الزمان ولا دلالة لها عليه، فكأنه قيل: صفة يحصل بها انكشاف ما تعلقت به. ولا يبقى اعتراض إلا من جهة أن التعبير بالانكشاف يوهم الانفعال وحدوث إيضاح بعد خفاء، وهذا لا يناسب العلم القديم.

ولذلك اقترح العلامة الدسوقي أن يقال في التعريف: العلم صفة لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة به على ما هو عليه دون سبق خفاء[1].

واختلف العلماء في أن العلم يحد أو لا، فبعضهم قال: لا يحدُّ لظهوره، وبعضهم قال: لا يحدُّ لعسر تعريفه. ومن قال منهم يحد اختلفوا في تعريفه، ومن أفضل ما قيل في تعريف العلم ما ذكره ابن الحاجب: أنه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض، فلا يصح أن ينسب الشك والوهم والظنُّ لله تعالى.

والعلم يستلزم أموراً ثلاثة: الجزم والمطابقة والثبات، فالعالم بالشيء جازم به، وثابت عليه، ومطابقة معلومه للخارج أو الواقع، فلا يحتمل معلومه النقيض.

---

(١) انظر في ذلك كله، حاشية الدسوقي، ص١٠٧. بشيء من التصرف.

والمراد بالثبات أن ما كان علما لا ينقلب جهلاً.

وانقلابُ المعلوم في نفسه أو تغيره لا يستلزم انقلاب العلم بل يوجب تعلقا علميا آخر بالحال الجديد، وعلى ذلك يتم تفريع مسألة العلم بالمتغيرات والحوادث. ولا يلزم القول بعدم التعلق السابق، لأن المعلوم ليس فقط ذلك الحادث الماضي، بل هو مع شروطه وزمانه وغير ذلك، أي إن الله تعالى يعلم الحادث بقيد حدوثه وظرفه وزمانه، لا يعلمه علما مطلقا عن ذلك كله، فإن تغير الحادث بأن عدم، فعلم الله السابق باقٍ لأنه متعلق بالحادث وقت وجوده السابق، ولا يستلزم بقاء التعلق السابق أن يعلم الله الأمر الذي كان موجودا في الزمان الماضي وعدم الآن موجوداً الآن كما هو ظاهر بما وضحناه من الظروف والعلائق.

أولا: ما يتعلق به العلم من المتعلقات

يتعلق العلم بجميع مصدوقات أقسام الحكم العقلي الثلاثة، أي إنه عالم بجميع الممكنات والواجبات والمحالات، يعلم المحال محالا، والواجب واجبا، والجائز جائزا، كما يعلم الواقع واقعا، فهو جل وعزَّ عالم بكل شيء على ما هو عليه.

ويتعلق العلم الإلهي بكل ذلك أزلا، فلا يصح أن يكون في علم الله تعالى مستأنف فيما لا يزال، لأن هذا يستلزم الجهل فيما مضى، والجهل عليه تعالى محالٌ.

وكلُّ مَنْ قال بأن العلم بالأشياء يتعلق بها حال حصولها فقد نسب لله تعالى ما لا يصحُّ.

ثانياً: هل ترجع صفتا السمع والبصر إلى العلم

هذه من المسائل الدقيقة التي اختلف فيها أهل السنة، وكذا اختلفت آراء علماء المسلمين عموما فيها.

فأغلب أهل السنة اعتمدوا القول بأن السمع والبصر زائدتان على صفة العلم، يدرك بهم الموجودات أو المسموعات والمبصرات، والإدراك الحاصل بهما زائد على الإدراك الحاصل من العلم بهذه المتعلقات، فلا يلزم تحصيل الحاصل، ولكن بعض أهل السنة مالوا إلى أن السمع والبصر راجعتان إلى صفة العلم، وأن العلم إذا تعلق بالمسموعات سمي سمعا بالإضافة إلى كونه علما، وكذا إذا تعلق بالمبصرات فهو بصر وعلم، فلا زيادة في هذه الحالة في الإدراك، لأنه عين العلم، وإليه ذهب الإمام ابن الهمام الحنفيّ، ومع ميله كبعض السادة الماتريدية الأحناف إلى رجوعهما إلى صفة العلم بمعنى الإدراك، فقد نصُّوا على ضرورة ذكرهما تفصيلا في العقيدة نظراً إلى انتشار ذكرهما في آيات القرآن الكريم.

وللإمام الأشعري قولان في هذه المسألة، يظهر أن القديم منهما قوله برجوعهما إلى جنس العلم كما عبَّر ابن التلمساني ومع ذلك هما زائدتان على العلم، فليتأمل.

وقد احتج كل فريق بأدلة، والخوض في ذلك يستدعي تطويلا ليس هذا محلَّه[1]. وسيأتي زيادة تفصيل في هذا المبحث.

---

(١) لقد ألفتُ رسالة خاصة في مسألة زيادة السمع والبصر على العلم أو عدمها، وأوردت فيها الأدلة والأقوال والنقول النفيسة عن أهل السنة وغيرهم في هذا المبحث، لعلنا نتفرغ قريبا لنشرها.

رابعا: صفة الحياة

قال السنوسيُّ: (والحياة: صفة تصحح لمن قامت به أن يتصف بالإدراك)

أقول:

الحياة هي شرط عقليٌّ تصحح لمن قامت أي تجوز لمن قامت به الاتصاف بالإدراك، فعدمها يلزم منه عدم إمكان الاتصاف بالإدراك، ولا يلزم من وجودها الإدراك، ومعنى التجويز عدم الاستحالة، أي إنه عند وجود الحياة لا يستحيل الاتصاف بالإدراك، فالاتصاف به عند وجود الحياة ممكن بالإمكان العام الشامل للواجب والمستوي الطرفين أي الخاص، وبناء على ذلك يجعل الاتصاف بالإدراك عند وجود الحياة ممكنا بالمعنى الأخص أي مستوي الطرفين بالنسبة إلى المخلوقات، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فهو بمعنى الواجب.

وعلى ذلك فكلمة تصحح الواردة في التعريف معناها بالنسبة للقديم: توجب له تعالى أن يتصف بالإدراك أزلا وأبداً، لأن كل ما صحَّ في حقه تعالى فهو واجب، وأما بالنسبة للحادث فمعناه يجوز أن يتصف بالإدراك كما إذا كنا في حالة الصحو، وأما في حالة النوم ونحو فيفقد الإدراك، وإن كانت الحياة موجودة[1].

والحياة ليست من الصفات التي لها تعلق، فلا تعلق لها بأمرٍ من الأمور. وليس كالعلم مثلا له تعلق بالمعلوم، أو كالقدرة لها تعلق بالمقدورات، بل هي شرط عقلي كما سبق.

والحياة شرط في القدرة والإرادة أيضا لا صفات الإدراك فقط الشاملة للعلم والسمع والبصر، فيستحيل وجود القدرة والإرادة بدون الحياة، وكذا الكلام،

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي، ص١٠٨.

فكل هذه الصفات مشروطة بالعلم أو هي من جنس الإدراك أصلاً.

والحياة ليس من شرطها الحركة كما ادعى بعضهم، يعني أنه ليس من شرط كل حي أن يكون متحركا، لأن الحركة تابعة لكون الحي متحيزا، لا غير، فبعض المتحركات ليس ذات حياة أصلا، كالرياح وأوراق الشجر، فلا استلزام بين الحياة والحركة.

خامساً: صفتا السمع والبصر

قال السنوسيُّ: (والسمع الأزليُّ: صفة ينكشف بها كل موجود على ما هو به انكشافاً يباين سواه ضرورةً.

والبصر: مثلُه.

والإدراك: على القول به مثلهما).

أقول:

سنقوم بتقسيم هذه المسألة إلى بحوث ومسائل ليسهل بيانها من دون تشتيت للقارئ.

أولا: أقوال العلماء في السمع والبصر من حيث الزيادة على العلم

سبق أن أوجزنا مذاهب العلماء في السمع والبصر، وهنا سننقل بعض النقولات المهمة في هذا المقام مع بعض الزيادات.

ذكر ابن التلمساني في شرح المعالم أن أبا القاسم الكعبي وأبا الحسين البصري من المعتزلة ذهبا إلى "ردّهما إلى العلم بالمبصرات والمسموعات، كالشهيد والخبير، فإنهما يرجعان إلى تعلق العلم على وجه خاصٍّ[1]". وفي الإرشاد للإمام الجويني وهو أصل كلام ابن التلمساني: "فذهب الكعبي وأتباعه من البغداديين إلى أن الباري تعالى إذا سمي سميعاً بصيراً، فالمعنيُّ بالاسمين: كونه عالما بالمعلومات على حقائقها، وإلى ذلك ذهب طوائف من النجارية. وذهب المتقدمون من معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، كما أنه عالم على الحقيقة، ثم زعموا أنه سميع بصير لنفسه، كما قالوا

---

(١) شرح المعالم، الإمام ابن التلمساني، ص٢٧٠.

إنه عالم لنفسه[1]" اهـ وذكر ابن التلمساني أن من المعتزلة من قال إنه سميع بصير لنفسه بناء على ردّهما إلى العلم، ولكن هذا مخالف لما في الإرشاد كما رأيت.

ثم قال ابن التلمساني: "وللشيخ أبي الحسن الأشعري قولان:

أحدهما: أنهما إدراكان يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما للعلم في أنهما صفتان كاشفتان، تتعلقان بالشيء على ما هو به.

والقول الثاني: أنهما من جنس العلم، إلا أنهما لا يتعلقان إلا بالموجود المعين، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد.

وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى[2]".

وقد يكون مراده بقوله: إنهما من جنس العلم، أي: من جنس الإدراك، وعلى هذا يمكن فهم كونهما زائدتين عليه، ولكن إذا كانتا زائدتين فهذا رجوع للمذهب الأول، فمن قال به لا يمنع أن صفات الإدراك ثلاثة العلم وهاتان الصفتان. فقوله لو صح نقله على هذا التقرير يحتاج لزيادة تأمل كما نرى.

وقد يزيد من تحقيق النقل لهذا القول ما ذكره الإمام المقترح في شرح الإرشاد حيث قال: "السمع والبصر إدراكان، وهما معنيان لا يشترط في ثبوتهما بنية ولا محل مخصوص عند أهل الحق. واختلف أصحابنا في أن هذين المعنيين من جنس العلوم، أو هما معنيان مخالفان للعلم، موافقان له في التعلق بالمتعلق على ما هو به، فمنهم من صار إلى أنهما من جنس العلوم، إلا أن كل واحد منهما علم متعلق بالوجود، فإذا خلق في العين سمِّي رؤية وإبصاراً، وإذا خلق في الأذن

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة، الإمام الجويني، ص١٢٠.

(٢) شرح المعالم، ص٢٧٠.

سمي سمعاً، وإذا خلق في القلب سمي علماً. ومن أصحابنا من قال: هما معنيان مخالفان لجنس العلوم، ولهذا إنا إذا رأينا شيئا ثم أغمضنا أجفاننا فنفقد حالة الإدراك، ولا نفقد حالة العلم، فدل على أنه أمر مغاير للعلم[1]" اهـ.

والقول الثاني واضح وهو المشهور، ولكن محل الاستشهاد هو القول الأول، ويفهم من بيانه له أن أصل هذه الصفات الثلاثة راجع إلى معنى واحد، والاختلاف فيها إنما وقع باعتبار محل الخلق، كما سمعتَ، وقد يكون هذا المراد من قول ابن التلمساني ومع ذلك فهما صفتان زائدتان على العلم، أي باعتبار محل خلقهما، مع رجوعهما إلى جنس العلم.

وقال الإمام شمس الدين الأصفهاني (٦١٦-٦٨٨هـ): "اعلم أن من الناس من قال: السمع والبصر صفتان زائدتان على صفة العلم، وهو مذهب الأشاعرة.

ومنهم من قال: إن معنى كونه سميعا أنه عالم بالمسموعات، ومعنى كونه بصيراً أنه عالم بالمبصرات[2]" اهـ.

أما قوله: إنَّ الأول مذهب الأشاعرة أي معظمهم، أو المعتمد لديهم، ولم يذكر الماتريدية فهو مذهب جمهورهم أيضاً. وأما القول الثاني فهو قول بعض الأشاعرة وبعض الماتريدية أيضاً.

ويلاحظ أنه فسر القول الثاني بأن السمع والبصر بعض تعلقات العلم، لا أن السمع والبصر من جنس العلم وأنهما زائدتان عليه، كما قال ابن التلمساني.

وقال العلامة ابن الهمام في المسايرة مع المسامرة شرحها لابن أبي شريف:

---

(١) انظر شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد للإمام المقترح، ت" نزيهة إمعاريج، (٢٩١/١).

(٢) كتاب القواعد الكلية في جملة من الفنون العلمية. تأليف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمود الإصفهاني. نشريات وقف الديانة التركي. ص٣٢٥.

"(واعلم أنهما) يعني صفتي السمع والبصر (يرجعان إلى صفة العلم) وليستا زائدتين عليه (لما قدمنا) في الكلام على رؤية الباري تعالى من (أن الرؤية نوع علمٍ و) ونقول هنا (السمع كذلك).

وههنا تحقيق:

وهو أنهما وإن رجعا إلى صفة العلم بمعنى الإدراك، فإثبات صفة العلم إجمالاً لا يغني في العقيدة عن إثباتهما تفصيلاً بلفظيهما الواردين في الكتاب والسنة، لأنا متعبدون بما ورد فيهما، وقد مرَّ أن الرؤية نوع علمٍ، والسمع كذلك، مع قوله بعد ذلك سميع بسمع بصير بصفة تسمى بصراً، ففي ذلك تنبيه على أنه لا بدّ من الإيمان بهذين النوعين تفصيلاً" اهـ

وهذا القول أقرب إلى التحقيق مما نقله ابن التلمساني قبل تحريره بما نقلناه عن ابن المقترح، من كونهما زائدتين مع رجوعهما إلى العلم، فالزيادة هنا في اللفظ لا في المعنى كما ترى.

ثانياً: الدليل القائم على السمع والبصر

المعتمد في إثبات السمع والبصر زائدتين على العلم هو ظاهر السمع، أما العقل فلا دليل معتبر فيه يدل على ذلك، ولذلك لما قال الإمام الرازي في المعالم: "الدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سميعا بصيراً، والعقل أيضا يقوي ذلك، لما بينا أن هذين النوعين من الإدراك من صفات الكمال، ويجب وصفه تعالى بكل الكمالات، فوجب علينا إثبات هذه الصفات، إلا أن يذكر الخصم دليلا عقلياً يمنع من إجراء هذه الآيات والأخبار على ظواهرها، ولكن ذلك معارضة، فمن ادعاها فعليه البيان" اهـ قال ابن التلمساني معلقاً: "قوله: [إن مجرد العقل يدل على أن السمع والبصر صفتا كمال] ضعيف، فإنه لا يلزم من كون الشيء كمالاً في الشاهد أن يكون في الغائب كذلك، فإنَّ إدراك اللذة والألم كمال،

وهو ممتنع على الله تعالى لأنه من عوارض الأجسام" اهـ.

وقد صرح غير واحد من أعلام أهل السنة بما ذكره ابن التلمساني هنا.

ثالثا: تعلقات السمع والبصر

قال الإمام السنوسي: "هَذِهِ الصِّفَاتُ مُشْتَرِكَةٌ فِي تَعَلُّقِهَا بِالمَوْجُودِ، قَدِيمًا كَانَ أَوْ حَادِثًا، إِلَّا أَنَّهَا فِي الشَّاهِدِ مُخْتَصَّةٌ بِبَعْضِ المَوْجُودَاتِ؛ لِتَخْصِيصِهِ تَعَالَى لَهَا بِذَلِكَ، وَلَوْ خَرَقَ اللهُ سُبْحَانَهُ العَادَةَ فِي ذَلِكَ لَصَحَّ أَنْ تَتَعَلَّقَ بِسَائِرِ المَوْجُودَاتِ، وَلِهَذَا جَازَتْ رُؤْيَةُ المَخْلُوقِ لِمَوْلاَنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ الحَقِّ، وَجَازَ سَمَاعُهُمْ لِكَلاَمِهِ القَدِيمِ القَائِمِ بِذَاتِهِ العَلِيَّةِ جَلَّ وَعَلاَ، مَعَ أَنَّ الرُّؤْيَةَ فِي الشَّاهِدِ إِنَّمَا جَرَتْ العَادَةُ بِتَعَلُّقِهَا بِالأَجْرَامِ وَأَلْوَانِهَا وَأَكْوَانِهَا، وَالسَّمْعُ فِي الشَّاهِدِ إِنَّمَا جَرَتْ العَادَةُ بِتَعَلُّقِهِ بِالحُرُوفِ وَالأَصْوَاتِ.

وَلَمَّا اسْتَحَالَ دُخُولُ التَّخْصِيصِ فِي صِفَاتِ المَوْلَى تَبَارَكَ وَتَعَالَى؛ لِاسْتِلْزَامِهِ الافْتِقَارَ إلى المُخَصِّصِ، المُسْتَلْزِمِ لِلْحُدُوثِ، وَجَبَ تَعْمِيمُ تَعَلُّقِ صِفَاتِهِ تَعَالَى بِكُلِّ مَا تَصْلُحُ لَهُ؛ لِأَنَّهَا وَاجِبَةٌ، فَلاَ يُمْكِنُ أَنْ تَتَّصِفَ بِمَا يَقْتَضِي حُدُوثَهَا[1].

وَالقَاعِدَةُ: أَنَّ كُلَّ مَا يَقْبَلُهُ تَعَالَى مِنَ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةِ وَكَمَالاَتِهَا فَهُوَ وَاجِبٌ

---

(١) يستحيل دخول التخصيص في صفات الله تعالى وذاته، وكذلك في الصفات النفسية للصفات، لأن كل ما دخله التخصيص فهو ممكن جائز، وليس شيء من الصفات والذات بممكن مستوي الطرفين، بل هو واجب، كما مرَّ غير مرة. وسواء كان ذلك المخصص غير الله تعالى أو هو الله تعالى، فكلاهما محال، فالله تعالى لا يجعل ذاته ولا يخلق كمالاته كما يتصوره بعض المُجسمة، وبعض الملاحدة في العصر الحديث، وأما أن يكون المخصص غير الله تعالى فهو أبين وأظهر في الفساد.

لَهُ؛ لِاسْتِحَالَةِ اتِّصَافِهِ جَلَّ وَعَلاَ بِالجَائِزَاتِ[1].

وَقَدْ اتَّفَقَ أَهْلُ الحَقِّ قَاطِبَةً عَلَى جَوَازِ تَعَلُّقِ البَصَرِ بِكُلِّ مَوْجُودٍ، وَاخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ تَعَلُّقِ مَا عَدَا الرُّؤْيَةِ مِنَ الإِدْرَاكَاتِ بِكُلِّ مَوْجُودٍ، فَذَهَبَ القُدَمَاءُ مِنْهُمْ ـ كَعَبْدِ اللهِ بْنِ سَعِيدٍ الكُلاَّبِيِّ وَالقَلاَنِسِيِّ[2] إِلَى أَنَّ هَذَا العُمُومَ مُخْتَصٌّ بِالرُّؤْيَةِ، وَبَقِيَّةُ الإِدْرَاكَاتِ لاَ يَجُوزُ أَنْ تَعُمَّ المَوْجُودَاتِ، وَنُقِلَ عَنْ إِمَامِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَشَيْخِهِمْ أَبِي الحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ مُخَالَفَتُهُمَا فِي ذَلِكَ، وَصَارَ إِلَى جَوَازِ عُمُومِ كُلِّ إِدْرَاكٍ لِكُلِّ مَوْجُودٍ.

وَنُقِلَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سَعِيدٍ أَنَّهُ لَمَّا خَصَّ تَعَلُّقَ السَّمْعِ بِالأَصْوَاتِ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الكَلاَمَ الأَزَلِيَّ لاَ يَصِحُّ أَنْ يُسْمَعَ، يَعْنِي وَاللهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بَلْ يُدْرَكُ بِصِفَةِ العِلْمِ، وَفِي قَوْلِهِ ذَلِكَ مُخَالَفَةٌ لِقَوَاطِعِ السَّمْعِ.

وَالشَّيْخُ أَبُو الحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ لَمَّا قَالَ: إِدْرَاكُ السَّمْعِ يَعُمُّ كُلَّ مَوْجُودٍ، جَوَّزَ تَعَلُّقَهُ بِكَلاَمِ اللهِ تَعَالَى، وَقَالَ بِوُقُوعِ ذَلِكَ الجَائِزِ عَلَى مَا وَرَدَ بِهِ السَّمْعُ فِي حَقِّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلاَمُ.

وَعُمْدَةُ الشَّيْخِ فِي ذَلِكَ مَا ثَبَتَ فِي فَصْلِ الرُّؤْيَةِ مِنْ أَنَّ الوُجُودَ هُوَ المُصَحِّحُ لِلرُّؤْيَةِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ مُتَعَلَّقُهَا، فَلاَ فَرْقَ بَيْنَ مَوْجُودٍ وَمَوْجُودٍ، فَإِذَا رُؤِيَ مَوْجُودٌ أَوْ

---

(١) معنى هذه القاعدة: أن كلَّ ما صحَّ ثبوته لله تعالى فقد وجب إثباته له جل شأنه، لأنه لا يثبت له إلا ما هو كمال، ولا يجوز عليه إلا كل كمال، فإذا جاز له بالمعنى الأعمّ، فقد وجبَ وجوبا مطلقاً، قال الدسوقي في حاشيته على شرح أم البراهين ص١٠٨: " كل ما صحَّ في حقه تعالى فهو واجب" اهـ لأنه تعالى لا يتصف إلا بالصفات الواجبة، لا الجائزة الممكنة، وإلا لزم التغير وحلول الحوادث بذاته تعالى.

(٢) هو أبو العباس القلانسي أحمد بن عبد الرحمن بن خالد (ت: ٣٩٨هـ)، من متكلمي أهل السنة المتقدمين.

أُدْرِكَ بِغَيْرِ الرُّؤْيَةِ جَازَ تَعَلُّقُهَا بِكُلِّ مَوْجُودٍ" اهـ.

ثم قال السنوسي رحمه الله: "فَإِنْ قُلْتَ: إِذَا وَجَبَ تَعَلُّقُ هَذِهِ الإِدْرَاكَاتِ فِي حَقِّهِ تَعَالَى بِكُلِّ مَوْجُودٍ، وَالعِلْمُ أَيْضًا قَدْ تَعَلَّقَ بِهَا، فَيَلْزَمُ إِمَّا تَحْصِيلُ الحَاصِلِ أَوْ اِجْتِمَاعُ المِثْلَيْنِ إِنْ كَانَ مَا تَعَلَّقَتْ بِهِ تِلْكَ الإِدْرَاكَاتُ هُوَ عَيْنُ مَا تَعَلَّقَ بِهِ العِلْمُ، وَإِمَّا خَفَاءُ بَعْضِ المَعْلُومَاتِ عَنِ العِلْمِ إِنْ كَانَ مَا تَعَلَّقَتْ بِهِ تِلْكَ الإِدْرَاكَاتُ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ العِلْمُ، وَكِلاَ الأَمْرَيْنِ مُسْتَحِيلٌ.

قُلْتُ: نَخْتَارُ مِنَ القِسْمَيْنِ الأَوَّلَ، وَهُوَ أَنَّ مَا تَعَلَّقَتْ بِهِ تِلْكَ الإِدْرَاكَاتُ هُوَ عَيْنُ مَا تَعَلَّقَ بِهِ العِلْمُ، وَلاَ يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ تَحْصِيلُ الحَاصِلِ وَلاَ اجْتِمَاعُ المِثْلَيْنِ؛ وَذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الإِدْرَاكَاتُ لَمَّا كَانَتْ غَيْرَ مُتَّحِدَةَ الحَقِيقَةِ، سَوَاءٌ قُلْنَا إِنَّهَا أَنْوَاعٌ من العِلْمِ أَوْ لاَ، فَتَعَلُّقَاتُهَا كَذَلِكَ غَيْرَ مُتَّحِدَةٍ، فَاجْتِمَاعُ تَعَلُّقَاتِهَا فِي مُتَعَلَّقٍ وَاحِدٍ لَيْسَ مِنْ تَحْصِيلِ الحَاصِلِ وَلاَ مِنْ اِجْتِمَاعِ المِثْلَيْنِ، بَلْ كُلُّ تَعَلُّقٍ مِنْهَا لَهُ حَقِيقَةٌ مِنَ الانْكِشَافِ تَخُصُّهُ لَيْسَتْ عَيْنَ حَقِيقَةِ سِوَاهُ، وَكُلُّ حَقِيقَةٍ مِنْهَا عَامَّةٌ لِمَا تَصْلُحُ لَهُ، وَهَذَا كَمَا نَقُولُ: إِنَّ مُتَعَلَّقَ القُدْرَةِ وَالإِرَادَةِ وَاحِدٌ وَهُوَ المُمْكِنَاتُ، وَلاَ يَلْزَمُ مِنْ اِجْتِمَاعِهِمَا فِي مُتَعَلَّقٍ وَاحِدٍ تَحْصِيلُ الحَاصِلِ؛ لِاخْتِلَافِ حَقِيقَتَيْ تَعَلُّقِهِمَا، وَكُلٌّ مِنْهُمَا عَامٌّ بِتَعَلُّقِهِ الخَاصِّ بِحَقِيقَتِهِ بِجَمِيعِ المُمْكِنَاتِ، وَلِهَذَا أَشَرْنَا بِقَوْلِنَا: "يُبَايِنُ سِوَاهُ ضَرُورَةً".

وَمَا ثَبَتَ أَنَّ المُشَاهَدَةَ أَقْوَى مِنَ العِلْمِ، إِنَّمَا يَصِحُّ ذَلِكَ فِي حَقِّ الحَادِثِ؛ لِنَقْصِ عِلْمِهِ وَعَدَمِ إِحَاطَتِهِ، فَقَدْ يَنْكَشِفُ لَهُ عِنْدَ المُشَاهَدَةِ أُمُورٌ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهَا عِلْمُهُ أَصْلًا، أَوْ تَعَلَّقَ لَكِنْ عَلَى سَبِيلِ الإِجْمَالِ، لاَ عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ، فَيَسْتَفِيدُ بِسَبَبِ السَّمْعِ وَالبَصَرِ عِلْمًا بِمَا لَمْ يَكُنْ مَعْلُومًا عِنْدَهُ، وَهَذَا مُسْتَحِيلٌ فِي حَقِّ اللهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى؛ فَإِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ لاَ يَنْكَشِفُ بِهِمَا فِي حَقِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ مُنْكَشِفًا لِعِلْمِهِ جَلَّ وَعَلاَ؛ لِوُجُوبِ إِحَاطَةِ عِلْمِهِ تَبَارَكَ

وَتَعَالَى بِجَمِيعِ المَعْلُومَاتِ، جُمَلِهَا وَتَفْصِيلِهَا، وَإِنَّمَا السَّمْعُ وَالبَصَرُ يَزِيدَانِ عَلَى العِلْمِ فِي حَقِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِحَقِيقَتَيْهِمَا وَتَعَلُّقَيْهِمَا الخَاصِّ بِهِمَا، وَلاَ يَزِيدَانِ فِي حَقِيقَةِ عِلْمِهِ تَعَالَى شَيْئًا أَصْلاً"اهـ.

وزعم بعض أن الوجود لو كان هو المصحح للرؤية، فما لم نرَه فإنما لم نرَه لمانع، ونحتاج لمانع آخر لعدم رؤية المانع الأول، ويلزم التسلسل، والجواب: أن المانع الأول مانع من رؤية ما لم نرَه ومانع لرؤيته في نفسه، فلا يلزم التسلسل.

فإذا كان هذا المانع موجوداً، قدح ذلك في القول بأن الوجود هو المصحح للرؤية، فها هو ذا أمر موجود ويمتنع رؤيته، وأجاب القاضي الباقلاني: أنه إنما يكون مانعا من رؤية من قام به، أما من لم يقم به فيجوز أن يرى ذلك المانع، فالحكم لا يثبت للمعنى إلا في محل قيام المعنى به، فصح القول أن كل موجود يصح أن يُرَى[1].

رابعا: هل تتعلق حاسة اللمس بالأكوان

الأكوان هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، والكون هو حصول الجرم في حيز مخصوص. فهل يمكن أن تتعلق حاسة اللمس بالأكوان.

ذكر السنوسي أن بعض الأصحاب منهم الإمام المقترح قال بجواز ذلك وقال إنه التحقيق، فمن لَمَسَ شيئا واضطرب تحت يده أدرك حركته، وإذا تفرقت أجزاؤه في يده أدرك تفرُّقها. ومنهم من أنكر ذلك، وزعم انه يُعلَم ذلك عند اللمس، ولم يتعلق إدراك اللمس به.

---

(١) هذا خلاصة ما ذكره السنوسي في شرح المقدمات، انظر: ص١٤٨-١٤٩.

سادساً: صفة الكلام

قال السنوسيُّ: (والكلامُ الأزليُّ: هو المعنى القائم بالذات، المعبَّر عنه بالعبارات المختلفات، المباين لجنس الحروف والأصوات، المنزه عن البعض والكلِّ والتقديم والتأخير والسكوت والتجدد واللَّحْن والإعراب، وسائر أنواع التَّغَيُّرات، المتعلقُ بما يتعلق به العلمُ من المتَعَلَّقات)

أقول:

سنمهد أولاً بتعريف حقيقة الكلام لتحرير المسألة وتبيين موضع النزاع بصورة موجزة، ثم نتكلم في بعض المسائل المتعلقة بما نحن فيه.

تمهيد في معنى الكلام

نتكلم أولا في مفهوم الكلام وعلى أي شيء يصدق اسم الكلام في اللغة والعقل، لأن هذا هو الأساس الذي ينبغي الانطلاق منه لفهم النصوص وأصل هذه المسألة.

فالكلام في اللغة ينطلق اتفاقا على المؤلف من الحروف والأصوات، وينطلق على المؤلف من حروف وإن لم يعبَّر عنه بأصوات، وينطلق أيضاً على الإشارات والعلامات المنصوبة كما ينصب على الطرقات، وعلى إشارات الوجه والأصابع ونحوهما مما حصل الاتفاق عادة على دلالته على معانٍ يعرفها من يعرف الاصطلاح.

وكل ذلك مما لا ينبغي الخلاف فيه لشهرته بين العارفين باللغة والعادة.

وقد يطلق الكلام على ما يوجد في النفس من الحروف المنتظمة والأشكال المتوافقة مع الكلام اللفظيّ المكتوب، أو على صورة هذا الكلام اللفظي المنطوق.

وهناك معنى آخر من الكلام هو الذي وقع فيه النزاع، وهو ما يقع في

النفس ويعبر عنه بكل ما مضى من أشكال الدلالات الكلامية، إما للمتكلم نفسه أو لغيره.

وذلك أن الإنسان مثلاً يعبر عن المعاني القائمة في نفسه وإن لم تكن هذه المعاني مرسومة في نفسه بصورة الألفاظ والحروف والعبارات، فيوجد معنى وراء ذلك هو الكلام النفسيُّ المعبر عنه بكل ما مضى. وهذا المعنى موجود بالضرورة، وقد دل عليه بعض ما جاء في النصوص القرآنية والأحاديث وعبارات العرب، فقد عبِّرَ فيها بالقول عما في النفس، وبالكلام عنه أيضا، وبحديث النفس. وكل ذلك يؤكد وجود معنى في النفس قبل ظهوره في الصور المركبة والمؤلفة المذكورة.

فإذا تحقق هذا المعنى كما ذكرنا، تبين لنا لم تمسك أهل السنة بما ورد في الكتاب والسنة بأن الله تعالى متكلم على أن له كلاما يليق بذاته ليس من جنس الحروف والأصوات ولا غير ذلك من المؤلفات الدالة على الحدوث والتغير، وقالوا إن هذه الصور كلها لا يليق أن تكون قائمة بذات الله تعالى ولا صفة من صفاته، واللائق إثبات أمر وراء ذلك كله لا نعقل حقيقته، ولكنا نقطع بصحته في نفسه بالطريقة التي أوردناها. ويمكن حمل ما جاء في القرآن من إسناد الكلام إلى الله تعالى على الكلام النفسي أي هذا المعنى المذكور، كما يمكن من حيث اللغة حمله على الحروف والأصوات، ولكنا نجزم أن الحروف والأصوات لا يليق أن تكون أوصافا لله تعالى ولا أن تكون قديمة، ولذلك صرفنا دلالة هذه العبارات عنها وحملناها على ما تحتمله في اللغة وعند العقل كما يليق بالله تعالى.

وكل من غفل عن إمكان حمل الكلام على هذه المحامل، وعما يليق بالله تعالى منها مما لا يليق، فإنه يزيغ فكره في فهم ما ورد، فالمعتزلة مثلاً لما جزموا

أن لا كلام إلا المؤلف من حرف وصوت، نفوا الكلام النفسي، وجعلوا الكلام المنسوب لله تعالى محمولا على فعل الكلام فقط، وأحالوا قيامه بذاته، لأن الأفعال الحادثة لا تقوم بذات الله تعالى، وأما المجسمة وبعض المنتسبين للسلف من الحنابلة، فلما قصرت عقولهم عن إدراك ما ذكرنا خلاصته، أصروا على ما أصرت عليه المعتزلة، من أنه لا كلام إلا بحرف وصوت، ولكنهم زادوا عليهم بأن أجازوا قيام الحروف والأصوات في ذات الله تعالى، وبعضهم صرح بأن هذه الصورة من الكلام حادثة بإحداث الله تعالى ومع ذلك فهي صفة له وقائمة بذاته! وبعضهم قال: إن هذا الكلام المؤلف قديم ربما لأنهم استبشعوا أن تكون صفة لله تعالى مجعولة بقدرته وإرادته، ولا ندري كيف أجازت عقولهم كون المؤلف من الحروف والأصوات قديماً، وزعم هؤلاء أن هذا هو مذهب السلف والسلف في حقيقة الأمر منه براء.

ويتبين مما أوردناه أن أهل السنة أعدل المذاهب في هذه المسألة العويصة، فقد أحاطوا بما يمكن أن تدل عليه الآيات لمعرفتهم بما هو الممكن في نفس الأمر وما تدل عليه اللغات بصورة أوسع مما حصل عند غيرهم، ولذلك تمكنوا من الحفاظ على الدلالات المحتملة للقرآن الكريم، فلم ينفوا أمراً لا دلالة على نفيه.

قال اللقاني في عمدة المريد (٤٥٢/١): "وهو [أي كلام الله تعالى] ليس من جنس الأصوات والحروف، بل صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت، والآفة، كما في الخَرَس والطفولية، هو بها آمرٌ ناهٍ مخبرٌ إلى غير ذلك، يدلُّ عليها بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، فإذا عبر عنها بالعربية فقرآن، وبالسريانية فإنجيل، وبالعبرانية فتوراة، فالاختلاف إنما هو في العبارات دون المسمَّى، كما إذا ذُكرَ الله تعالى بألسُنةٍ متعددة ولغات مختلفة.

تنبيه: السكوت ترك التكلم مع القدرة أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حدَّ القوة كما في الطفولية، ومن هنا أورِدَ على هذا أنه إنما يصدُقُ على الكلام اللفظيّ دون النفسيّ، إذ السكوت والخرَس إنما ينافيان التلفظ لا المعنى النفسيّ. وأجيب: بأن المراد بالسكوت والآفة الباطنيان، بأن لا يدير في نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك، فكما أنَّ الكلام لفظيٌّ ونفسيّ، فكذا ضده، أعني: السكوت والخرَس" اهـ.

وكلامه هنا جيد، إلا أن ما ذكره بأن الكلام النفسي إذا عبر عنه بالعربية فقرآن أو بالعبرية فتوراة، يوهم أن الفرق بين القرآن والتوراة إنما هو في العبارات لا في المعاني أيضاً بل قوله بعد ذلك (فالاختلاف إنما هو في العبارات دون المسمَّى، كما إذا ذُكرَ الله تعالى. . .الخ) صريح فيما استنكرناه، فتأمل، والأصل أن يقال: إذا عبرَ عن بعض تعلقاته بالعربية كانت قرآنا، وعن بعضها بالعبرانية كانت توراة وعن بعضها بالسوريانية كانت إنجيلاً. والله أعلم.

ونذكر فيما يأتي بعض الفوائد المتعلقة بهذا المبحث:

الأول: القدر المقطوع به في الكلام

القدر المقطوع به في الشريعة وبين الفرق الإسلامية هو كون الله تعالى متكلماً، وذلك مع قطع النظر عن حقيقة الكلام، وقدمه أو حدوثه، فمجرد نسبة التكلم لله تعالى أمر مقطوع به بالضرورة الدينية لا يجوز إنكاره ولا الخلاف فيه، ولذلك ترى جميع الفرق الإسلامية أثبتوه، ولا يجرؤ واحد منتمٍ للإسلام أن ينكر ذلك أصلاً.

الثاني: أصول مذاهب الفرق الإسلامية في الكلام

اعتمد المخالفون في هذه المسألة على أمور:

١-لا كلام إلا المؤلف من الحروف والأصوات، وهذه المقدمة اعتمدتها سائر الفرق المخالفة لأهل السنة.

٢-المؤلف من الحروف والأصوات، بعض الفرق قالت هو بالضرورة حادث، وبعضهم قال يمكن أن يكون قديماً، وبناء على ذلك اختلفوا:

أ-من قال إنه حادث: منهم من قال إنه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى بإرادته وقدرته وهو صفة لله تعالى. وهؤلاء هم المجسمة ومنهم بعض المنتسبين للحنابلة. وهؤلاء منهم الكرامية أطلقوا على القرآن أنه حادث غير محدث، لأنهم فرقوا بين الحادث والمحدَث، فقالوا الحادث هو القائم بذات الله تعالى، والمحدث هو الحادث القائم بما يباين ذات الله تعالى، واقترب منهم ابن تيمية ففرق بين الحادث والمخلوق، فالحادث ما قام بذات الله تعالى بقدرته وإرادته، والمخلوق ما قام بغير ذات الله تعالى. والكرامية يقولون إن الحادث إذا قام بذات الله تعالى لا ينعدم، لأنه كمال لله وكمالاته لا تنعدم، وأما ابن تيمية فلم يمنع انعدامه لأنه جوز أن يكون كمال الله تعالى الحادث بحسب الزمان والظرف والأحوال، فيدوم له ما دامت.

ومنهم من قال: ما دام حادثا فلا يمكن أن يكون صفة لله تعالى لأن الله تعالى لا تقوم به الحوادث، لا صفات ولا غير صفات، فهو فعل فعله الله تعالى في بعض المخلوقات، وجعله كلاما له، وبهذا القول قال المعتزلة وغيرهم.

ب-ومن قال إن الحرف والصوت يمكن أن يكون قديماً: وهم بعض الحشوية وبعض الحنابلة قال: إنه صفة لله تعالى قديمة قائمة بذاته.

٣-وأما القائلون بوحدة الوجود كأتباع ابن عربي فحاولوا الجمع بين أقوال الفرق كلها بناء على ظهور الله تعالى في المظاهر وتجليه في الصور، وبناء على قولهم بمراتب الوجود، مع أن عندهم لا وجود إلا المطلق الواحد وهو الواجب،

فمراتبه تعني تجلياته وظهوراته، وعليه فالكلام عندهم يقبل ما مضى بحسب المراتب والتجليات، مع ملاحظة أنهم لما لم يقولوا بقيام المعاني بذات الله تعالى لأنها وجودية، وهم قائلون بوحدة الوجود، لزمهم تأويلها لمرتبة أخرى اعتبارية من مراتب تجليه بأحكام الممكنات.

قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: ١٤٣]: "دلت الآية على أنه تعالى كلم موسى عليه السلام، والناس مختلفون في كلام الله تعالى:

-فمنهم من قال كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة.

-ومنهم من قال كلامه صفة حقيقة مغايرة للحروف والأصوات.

أما القائلون بالقول الأول:

فالعقلاء المحصلون اتفقوا على أنه يجب كونه حادثاً كائناً بعد أن لم يكن.

وزعمت الحنابلة والحشوية أن الكلام المركب من الحروف والأصوات قديم. وهذا القول أخس من أن يلتفت العاقل إليه، وذلك أني قلت يوماً:

إنه تعالى إما أن يتكلم بهذه الحروف على الجمع أو على التعاقب والتوالي:

والأول باطل؛ لأن هذه الكلمات المسموعة المفهومة إنما تكون مفهومة إذا كانت حروفها متوالية، فأما إذا كان حروفها توجد دفعة واحدة، فذاك لا يكون مفيداً ألبتة.

والثاني يوجب كونها حادثة؛ لأن الحروف إذا كانت متوالية، فعند مجيء الثاني ينقضي الأول، فالأول حادث لأن كل ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والثاني حادث لأن كل ما كان وجوده متأخراً عن وجود غيره فهو حادث.

فثبت أنه بتقدير أن يكون كلام الله تعالى عبارة عن مجرد الحروف والأصوات محدث.

إذا ثبت هذا فنقول: للناس ههنا مذهبان

الأول: أن محل تلك الحروف والأصوات الحادثة هو ذات الله تعالى، وهو قول الكرامية.

الثاني: أن محلها جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغير وهو قول المعتزلة.

أما القول الثاني: وهو أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، فهذا قول أكثر أهل السنة والجماعة، وتلك الصفة قديمة أزلية.

والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام:

فقالت الأشعرية: إن موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الحقيقية الأزلية، قالوا: وكما لا يتعذر رؤية ذاته مع أن ذاته ليست جسماً ولا عرضاً، فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لا يكون حرفاً ولا صوتاً.

وقال أبو منصور الماتريدي: الذي سمعه موسى عليه السلام أصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة، فأما الصفة الأزلية التي ليست بحرف ولا صوت فذاك ما سمعه موسى عليه السلام ألبتة.

فهذا تفصيل مذاهب الناس في سماع كلام الله تعالى" اهـ.

الثالث: قياس شهير يضبط المذاهب في الكلام

قال اللقاني: "إنه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان:

أحدهما يُنتجُ قِدَمَ كلام الله تعالى، وهو: أنه من صفات الله، وهي قديمة.

والآخر [يُنتج] حدوثَه، وهو: إنه من جنس الأصوات، وهي حادثة.

فاضطر القوم إلى القدح في أحد القياسين، ومنع بعض المقدمات، ضرورة امتناع حقية النقيضين.

فمنعت المعتزلة كونَه من صفات الله تعالى، والكراميةُ كونَ كل صفة قديمة، والأشاعرةُ كونَه من جنس الأصوات والحروف، والحشويةُ كونَ المنتظم من الحروف حادثاً.

ولا عبرةَ بكلام الحشوية والكرامية، فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وأن القرآن هو هذا المعنى النفسي أو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلامٌ حسيٌّ، وإلا فلا نزاعَ لنا في حدوث الكلام الحسي، ولا لهم في قدمِ النفسي لو ثبتَ[1]" اهـ.

وقوله إنه لا عبرة بكلام الحشوية والكرامية، هذا بحسب ما كان ظهر له ولغيره من الأعلام في الأزمان الماضية لصفاء عقولهم، وقوة ذكائهم، ولكن في هذا الزمان الذي نعيش فيه فالعبرة كل العبرة بكلام الكرامية والحشوية، فكثير ممن يدعون التعقل والعقل يقولون لا مانع من أن يوصف الله بالصفات الحادثة، ولا مانع من أن يكون المؤلف من حرف وصوت قديماً، ولهم تشغيبات وتهويلات في محاولة تقريب ما يزعمون. قال السنوسي: "فذهب الحشوية إلى أن هذا الكلام الذي يتصف به مولانا حروف وأصوات قائمة بذاته على حسب

(١) عمدة المريد، (١/٤٥٣-٤٥٤).

ما ثبت في الكلام اللساني في الشاهد، وزعموا أنه مع كونه حروفا وأصواتا قديمٌ! بل زعموا أن المداد حادث فإذا كتب به القرآن صار بعينه قديماً، وهذا المذهب واضح الفساد، إذ من المعلوم أن الحروف والأصوات لا تعقل إلا حادثةً، لتجددها بعد عدمٍ وعدمها بعد تجدد، فالعدم يكتنفها سابقا ولاحقاً، والقديم لا يقبل العدم لا سابقا ولا لاحقاً[1]" اهـ، وما نقله عن الحشوية كقدم المداد الذي يكتب به القرآن ونحو ذلك، وإن استبعده العقلاء فإنه لا يستبعد صدوره منهم عناداً أو قصوراً. ويكفي قولهم إن الحروف والأصوات في نفسها قديمة في الوجود الخارجي لا العلمي فقط وذلك مع انتظامها وترتبها.

وأيضا فإنه لم يذكر ما مال إليه أتباع ابن عربي كالنابلسي والكوراني تبعا لشيخهم من محاولة الجمع بين المذاهب في مسألة الكلام، بناء على التنزل في المراتب الوجودية، والتجلي في الصور الإمكانية، وصرنا نرى بعض المشتغلين بالعلوم الدينية يميلون إلى هذا القول ويزعمون أنه خير الأقوال.

والذي أريد قولَه: إن العبرة والاعتبار المذكور إن كانت بحسب نفس الأمر والحق فكلام العلامة اللقاني حقٌّ، وإن كان بحسب المشهور والعرف بين المشتغلين بالعلوم الشرعية والعقلية، فينبغي دائما إعادة دراسة جميع الأقوال وتجديد نقدها وبيان جهات الزيغ فيها، فلا تعدم في أضعف الأقوال من أن تجد له ناصرا، ووظيفة المتكلم والباحث في أصول الدين مناقشته وتحليل قوله وبيان ما أصاب فيه مما غلط ليساعده في الوصول إلى الحق والابتعاد عن الباطل.

ملاحظة: أثبت المعتزلة الكلامَ صفة فعلية لا صفة معنى، بناء منهم على حصر الكلام في المؤلف من الأصوات والحروف، وقد ردَّ عليهم أهل السنة بأن أنواع الكلام غير منحصرة بذلك، فيتعقل كلام غير مؤلف من حروف وأصوات،

---

(١) انظر شرح المقدمات للسنوسي، ص١٥٢.

كما يليق بذات الله تعالى، وبناء على رأيهم قالوا: إن الله متكلم بمعنى أنه فاعل للكلام وخالق له في محلٍّ غيره، فكلامه قائم في غيره.

الرابع: إشارات إلى بعض حجج أهل السنة على قولهم

ما ورد من الآيات القرآنية الدالة على أن الله تعالى متكلم، وكذلك الأحاديث النبوية الشريفة، مع إمكان حمل الكلام على الصفة النفسية التي تليق بالله تعالى، وكل ما صح ثبوته لله تعالى من صفات الذات لكونه كمالا لائقاً به، وجب أن نقول بإثباتها له جل وعلا، وهذا المسلك يصحح طريقة فهم أهل السنة في إثبات الكلام النفسي أو الذاتي لله تعالى الذي هو صفة واجبة القدم والبقاء، متعلقة بجميع ما تعلق به علمه، وحقيقتها محجوبة عن العقول، فلا واسطة للعقل إلى إدراكها، ولا تطالها الحواس، ولا مثل لله تعالى عقلا ولا وهماً ولا خيالاً ولا مقدَّراً، كذاته العلية وسائر صفاته، فوجب إثبات أصل الصفة وبعض أحكامها التي ظهرت لنا، والكف عما سواه.

فالمتكلم هو ما قام في نفسه معنى، وإذا كان قادراً استطاع دلالة غيره على بعض مدلولات ما قام بنفسه ببعض الطرق التي ذكرناها من الأصوات والحروف وغيرهما، ثم هذه الدوالُّ هل تقوم بذات المتكلم أو لا، يرجع الأمر إلى أحكام المتكلم هل يجوز الاتصاف بها وأن تقوم هي به أو لا، فالإنسان مثلاً يصح أن تقوم به الأصوات والحروف والحركات، فلا مانع من قيام الكلام اللفظي المؤلف بذاته، وأما الله تعالى فلما استحال قيام ذلك به ففعله له وإيجاده لا يكون في ذاته، والله قادر على ذلك بلا ريب.

جواب شبهة:

قال الإمام السنوسي: "فَإِنْ قُلْتَ: قَوْلُ أَهْلِ الحَقِّ: إِنَّ الكَلَامَ الأَزَلِيَّ مُتَعَلِّقٌ بِجَمِيعِ مُتَعَلَّقَاتِ العِلْمِ الأَزَلِيِّ، قَدْ يَقْدَحُ فِيهِ أَنَّ أَمْرَ اللهِ تَعَالَى بَعْضَ المُكَلَّفِينَ

بِمَا عَلِمَ سُبْحَانَهُ أَنَّهُ لاَ يَقَعُ مِنْهُمْ يَسْتَلْزِمُ أَنَّ أَمْرَهُ قَدْ تَعَلَّقَ بِوُقُوعِ ذَلِكَ المَأْمُورِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِعَدَمِهِ، وَعِلْمُهُ قَدْ تَعَلَّقَ بِعَدَمِ ذَلِكَ المَأْمُورِ، فَقَدْ تَعَلَّقَ عِلْمُهُ سُبْحَانَهُ بِمَا لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ أَمْرُهُ الَّذِي هُوَ كَلاَمُهُ، فَالعِلْمُ إِذًا أَعَمُّ تَعَلُّقًا مِنَ الكَلاَمِ.

قُلْتُ: الكَلاَمُ المَذْكُورُ الأَزَلِيُّ لَهُ تَعَلُّقَاتٌ كَثِيرَةٌ لاَ نِهَايَةَ لَهَا، وَلَيْسَ تَعَلُّقُهُ مُنْحَصِرًا فِي التعَلُّقِ الأَمْرِيِّ، وَإِنْ كَانَ لَمْ يَتَعَلَّقْ كَلاَمُهُ بِتَرْكِ المَأْمُورِ فِي المِثَالِ بِطَرِيقِ الأَمْرِ، فَقَدْ تَعَلَّقَ بِهِ بِطَرِيقِ النَّهْيِ وَبِطَرِيقِ الوَعِيدِ وَبِطَرِيقِ الخَبَرِ بِعَدَمِ الوُقُوعِ، وَهَذِهِ كُلُّهَا تَعَلُّقَاتٌ لِلكَلاَمِ الأَزَلِيِّ، فَإِذًا لاَ يُمْكِنُ أَنْ يَنفَرِدَ العِلْمُ الأَزَلِيُّ بِمُتَعَلَّقٍ لاَ يَكُونُ مُتَعَلَّقًا لِلْكَلاَمِ الأَزَلِيِّ بِوَجْهٍ مِنْ وُجُوهِ تَعَلُّقَاتِهِ، فَصَحَّ مَا قَالَهُ أَئِمَّةُ أَهْلِ السُّنَّةِ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَنَّ الكَلاَمَ الأَزَلِيَّ يَتَعَلَّقُ بِجَمِيعِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ العِلْمُ الأَزَلِيُّ، وَبَطَلَ اِعْتِرَاضُ مَنِ اعْتَرَضَ عَلَيْهِمْ بِالمِثَالِ السَّابِقِ الَّذِي اِنْتَفَى فِيهِ بَعْضُ تَعَلُّقَاتِ الكَلاَمِ الأَزَلِيِّ، وَمِنَ المَعْلُومِ أَنَّهُ لاَ يَلْزَمُ مِنْ نَفْيِ التَّعَلُّقِ الأَخَصِّ نَفْيُ التَّعَلُّقِ الأَعَمِّ" اهـ.

الخامس: مذهب السلف في الكلام

لما أطلق السلف على كلام الله تعالى أنه محفوظ في الصدور، مقروء بالألسنة، مكتوب في المصاحف، فقد كان ذلك الإطلاق بطريق الحقيقة لا المجاز، ولا يعنون بذلك أن كلام الله تعالى القديم الذي هو صفة له جل وعزَّ حالٌّ في المصاحف التي هي أجرام وأجسام، وإنما يريدون أن كلامه تعالى مذكور مدلول عليه بتلاوة اللسان وكلام الجنانِ وكتابة البنان، فهو موجود فيها فهماً وعلماً، لا حلولاً.

وذلك أن الشيء له أربع وجودات: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنانِ. والوجود الأول هو الوجود الذاتي الحقيقيُّ، وسائر الوجودات إنما هي باعتبار الدلالة والفهم.

وبذلك يظهر لك أن التلاوة غير المتلوّ، والقراءة غير المقروء، والكتابة غير المكتوب، لأن الأول من كل قسم من هذه الأقسام (أي: التلاوة، والقراءة، والكتابة) حادثٌ، والثاني من هذه الأقسام (أي: المتلوّ، والمقروء، والمكتوب) قديمٌ لا بداية له ولا نهاية.

وبذلك يظهر لك أن كثيرا مما ادعاه الحشوية من تفسير لكلام ورد عن بعض السلف قد كان على غير معناه المقصود، وما زعموه مما يخالف العقول من قدم الحرف والصوت المعلوم حدوثهما بالضرورة والحسّ، لا يجوز نسبته للعقلاء من السلف ولا الخلف، كما لا يصح القول بأنه مقتضى الشريعة ولا أنه مدلول للكتاب والسنة، فالكتاب والسنة لا يدلان على ما يخالف الحس والعقل البديهيّ.

وإثبات قيام الحرف والصوت بالله تعالى تشبيه، فالصوت عرضٌ سيَّالٌ، وحادثٌ، لم يكن ثم كان، وقد التزم بعض المجسمة حدوث كلام الله من حيث أفراده، مع قولهم بقدمه بمعنى أنه لم يزل يتكلم بمعنى أنه يحدث الكلام في نفسه كلما أراد. ولله في خلقه شؤون!

وقد وردت شواهد تدل على أن ما في النفس مما ليس بصوت يسمى كلاما وقولا وحديثاً، فدلَّ ذلك على بطلان زعمهم أن الكلام يجب أن يكون بحرف وصوت. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُوا۟ عَنِ ٱلنَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَيَتَنَـٰجَوْنَ بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَمَعْصِيَتِ ٱلرَّسُولِ وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المُجَادلَة: ٨] فأطلق على ما في أنفسهم أنه قول، وفي الحديث الذي رواه الطبراني في قصة سلمان الفارسي أنه قال: "قلت في نفسي: فأنا والله أحبهم"، وفي حادثة سقيفة بني ساعدة يقول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه عن

خطبة أبي بكر: "... أردت أن أتكلم، وكنت قد زوَّرتُ مقالةً أعجبتني، فلما أردتُ أن أتكلم، قال أبو بكر: على رِسْلك، فكرهت أن أغضبه، فتكلم أبو بكرٍ، فكان هو أحلمَ مني وأوقر، والله ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري، إلا قال في بديهته مثلها، أو أفضلَ منها"، وشواهد ذلك في كلام السلف كثيرة[1].

فائدة: أقسام الكلام - خبر وإنشاء

قال السنوسيُّ: **(والكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء، فالخبر ما يحتمل الصدق والكذب لذاته، والإنشاء ما لا يحتمل صدقا ولا كذباً لذاته)**

أقول:

الخبر هو المركب التامُّ المحتمل للصدق والكذب، ويسمَّى خبراً من حيث احتماله للصدق والكذب، ويسمَّى قضية من حيث اشتماله على الحكم، ومن حيث إفادته الحكم إخباراً، ومن حيث كونه جزأ دليلٍ: يسمَّى مقدمة، ومن حيث كونه يطلب بالدليل يسمى مطلوباً، ومن حيث يحصل من الدليل يسمى نتيجة، ومن حيث إنه يقع في العلم ويُسْأَل عنه: يُسمَّى مسألة، والذات واحدة والاختلاف بحسب اختلاف العبارات[2].

قال السعد في المختصر: "فالكلام (إن كان لنسبته خارجٌ) في أحد الأزمنة الثلاثة: أي: يكون بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية أو سلبية (تطابقه)، أي: تطابق تلك النسبة ذلك الخارجَ، بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين (أو لا تطابقه) بأن تكون تلك النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية، والتي بينهما في

---

(١) لقد بينت مجموعة كافية من الأدلة على ذلك في كتاب الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، (٥٨٣/١) وما بعدها، فَلْيُنظره من أراد.

(٢) انظر حاشية الدسوقي على الشرح المختصر للإمام التفتازاني (١٦٦/١).

الخارج والواقع سلبية، أو بالعكس (فخبر)، أي: فالكلام خبرٌ، (وإلا) أي وإن لم يكن لنسبته خارج كذلك (فإنشاءٌ)" اهـ.

والمراد: النسبة الخارجية الثابتة للطرفين مع قطع النظر عما يفهم من الكلام، والخارج في هذا القول بمعنى نفس الأمر، لأنه إشارة إلى أن المراد بالخارج نسبة في الخارج، والخارج لازم لثبوت النسبة.

وقد يقال: فيلزم أحد الأمرين: المطابقة وعدمها، لأنه إن كان لها خارجٌ، فإما أن يطابق أو لا.

والجواب: إما بأن المراد تقصَدُ مطابقته أو لا تقصدُ، كما هو مقتضى كلام الشارح، فخرج الإنشاء، إذ لا تقصد فيه مطابقة، أو عدمها، وإما بأن المراد بالمطابقة مطابقة خاصة، وهي مطابقة الحاكي للمحكي، لا مطلق المطابقة بأن يكون حكاية لشيء في الواقع، فإن قولنا: زيد قائمٌ، حكاية لثبوت القيام لزيد في الواقع، بمعنى أن في الواقع شيئاً هو: قيام زيد، حكيته بقولك: زيد قائم، بخلاف اضرب، ليس حكاية عن شيء، بل محدِثٌ لطلب الضرب وموجد له، بحيث لا يحصل بدون التلفظ[1].

قال الإمام السعد في المختصر: "وتحقيقُ ذلك: أن الكلام:

-إما أن تكون نسبته بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجِداً لها من غير قصدٍ إلى كونه دالاً على نسبة حاصلة في الواقع بين الشيئين، وهو الإنشاء.

-أو تكون نسبته بحيث يقصد أن لها نسبة خارجية تطابقه أو لا تطابقه وهو الخبر.

(١) هذا خلاصة ما ذكره ابن قاسم العبادي في حاشيته على المختصر، (٣١٠/١-٣١٣)

لأن النسبة المفهومة من الكلام الحاصلة في الذهن لا بدّ وأن تكون بين الشيئين، ومع قطع النظر عن الذهن[1] لا بدّ وأن يكون بين هذين الشيئين في الواقع نسبة ثبوتية، بأن يكون هذا ذاك، أو سلبية بأن لا يكون هذا ذاك، ألا ترى أنك إذا قلت زيد قائمٌ، فإن القيام حاصلٌ لزيد قطعاً، سواء قلنا إن النسبة من الأمور الخارجية أو ليست منها، وهذا معنى وجود النسبة الخارجية" اهـ

النسبة التي في الكلام الخبري تحكي النسبة الواقعية، وأما النسبة التي في الإنشاء فلا تحكي ما في الواقع، ولا فيها تعرُّضٌ له، فإذا قلتَ: زيدٌ قائمٌ، كان هناك نسبة واقعية ثبوتية بمقتضى صدقه، لأنه يحكي ما في الواقع، ففي الخبر نسبتان، إحداهما مفهومة منه، والأخرى واقعية، فإن لم يكن صادقاً، كان هناك نسبة سلبية، فلا بدَّ أن يكون في الواقع نسبة واقعية إما ثبوتية أو سلبية.

وحصول القيام لزيد يعني وجود النسبة الخارجية أي هذا الحصول: يعني النسبة الخارجية التي تعتبر المطابقة وعدمها بينها وبين النسبة المفهومة من الكلام، فليس المراد بها ما يكون في الخارج المرادف للأعيان حتى يقال: النسبة من الأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج والأعيان، وإنما المراد بكونها خارجية: تحقُّقها في الخارج بمعنى الواقع ونفس الأمر، وليس المراد بوجود النسبة الخارجية أنها أمرٌ متحقق في الخارج، ليرد أنها من الأمور الاعتبارية، بل المراد أنها أمرٌ حاصلٌ للموضوع في الخارج مع قطع النظر عن إدراك الذهن وحكمه، فليس معنى وجود النسبة الخارجية أن النسبة نفسَها أمر خارجي، قال شيخ الإسلام: "فليس الخارج هنا بمعنى ما يرادف الأعيان، حتى ينافي ما اشتهر من أن النسبة ليست بموجودة خارجية، بل معنى الخارج هنا خارج الذهن، أي

---

(١) قال ابن قاسم: هذا القول لا يتأتى في القَضايا الذهنية، فحينئذ التحقيق: ومع قطع النظر عن فهمها من الكلام.

الواقع ونفس الأمر"[1].

مرجع احتمال الخبر الصدق والكذب

قال طاشكبري زاده في شرح الفوائد الغياثية: "(ومرجع احتماله) أي الخبر (الصدق والكذب) عند السامع بأن يتردد في وقوع مضمونه في نفس الأمر، وعدم وقوعه فيه (إلى تحققه) أي تحقق الحكم (من حيث هو حكم) ما من الأحكام صدر عن (حاكم) ما من الحكام لا من حيث خصوصية الخبر، كقولك: الواحد نصف الاثنين، ولا من حيث خصوصية المخبر كإخبار من يتعين الصدق في كلامه" اهـ.

فأصل احتمال الخبر الصدق والكذب إذن اشتماله على هذا الحكم المحتمل في نفسه الوقوع واللاوقوع، وهل هذا موافق لاستعمال اللغة في الحكم، فاللغة لا تشترط في صدور الحكم تعيين مَن هو الحاكم، فهل هذا هو المراد في عرف البيانيين، قال شارح الفوائد الغياثية: "قيل: المراد بالحكم المعنى اللغوي، ومن المعلوم أن أهل اللغة لا يشترطون في الحكم كون القائل مَن هو، وكون الخبر ما هو، فيستغني عن قيد الحاكم. أقول: أين عدم الاشتراط عن اشتراط عدمه"اهـ، فالمعتبر في الاصطلاح أنه لا يعتبر الحاكم، لا أنه يمكن أن يعتبر أو لا يعتبر، فالعبرة بالنظر إلى عين الحكم في نفسه بقطع النظر عن الحاكم، ولا تعتبر خصوصية الحكم أيضاً، بل نظر إليه من حيث هو أي حكمٍ. ولذلك عبر التنكير فيهما.

قال طاشكبري زاده: "والحاصل أن مرجع الاحتمال المذكور إلى تحقق مطلق الحكم (معهما) أي مع الصدق والكذب، لا مجتمعاً بأن يحتمل لهما في

---

(١) انظر: حاشية ابن قاسم العبادي على الشرح المختصر، (١/٣١٤-٣١٦).

حالة واحدة بل (بدلاً) بأن يحتمل لأحدهما عن طريق التعاقب.

والمعنى أن خصوصية الخبر لا تقتضي شيئا منهما، فلا تخلو عن واحد منهما، كما لا يجتمعان فيها (وإن كان خصوصية المحل) أي محل الصدق والكذب (قد تأبى) في نفس الأمر، إما باعتبار الطرفين أو باعتبار الحاكم (إلا أحدَهما) أي الصدقَ فقط، كالواحد نصف الاثنين، أو كخبر الله تعالى والأنبياء، أو الكذب فقط كالواحد ضعف الاثنين، أو كخبر مسيلمة الكذاب[1]" اهـ. وهذا تحقيق بديع غير مستغرب صدوره عن الإمام العضد.

وعرَّف السنوسيُّ الكلام بأنه ما أفادَ نسبة مقصودةً لذاتها، وهذا شامل للخبر والإنشاء كما صار واضحا، ثم قال: "فَالخَبَرُ: هُوَ الكَلَامُ الَّذِي يَقْبَلُ الصِّدْقَ وَالكَذِبَ لِأَجْلِ ذَاتِهِ، أَيْ لِأَجْلِ حَقِيقَتِهِ، مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى المُخْبِرِ وَالمَادَّةِ الَّتِي تَعَلَّقَ بِهَا الكَلَامُ، كَأَنْ يَكُونَ مِنَ الأُمُورِ الضَّرُورِيَّةِ الَّتِي لَا يَقْبَلُ إِثْبَاتُهَا إِلَّا الصِّدْقَ وَلَا يَقْبَلُ نَفْيُهَا إِلاَّ الكَذِبَ.

فَخَرَجَ بِالقَيْدِ الأَوَّلِ -وَهُوَ اِحْتِمَالُ الصِّدْقِ وَالكَذِبِ - الإِنْشَاءَاتُ، كَالأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالاِسْتِفْهَامِ وَالتَّمَنِّي وَالتَّحْضِيضِ وَالنِّدَاءِ.

وَدَخَلَ فِي الخَبَرِ بِسَبَبِ قَيْدِ اِحْتِمَالِ الصِّدْقِ وَالكَذِبِ بِالذَّاتِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ:

الأَوَّلُ: مَا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالكَذِبَ مُطْلَقًا، أَيْ: يَقْبَلُهُمَا بِالنَّظَرِ إِلَى حَقِيقَةِ ذَلِكَ الكَلَامِ وَبِالنَّظَرِ إِلَى زَائِدٍ عَلَيْهِ، وَهُوَ المُخْبِرُ وَالمَعْنَى المُخْبَرُ بِهِ.

وَمِثَالُهُ: قَوْلُ قَائِلٍ غَيْرِ مَعْصُومٍ مِنَ الكَذِبِ: فُلَانٌ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ، وَفُلَانٌ مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَنَحْوِ ذَلِكَ.

---

(١) شرح الفوائد الغياثية، طاشكبري زاده، ص٢٢-٢٣. وذكر الشارح أن هذا مما زاده العضد على ما في المفتاح.

فَإِنَّ هَذَا الكَلاَمَ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالكَذِبَ مُطْلَقًا، سَوَاء نَظَرْنَا إِلَى صُورَةِ نِسْبَتِهِ أَوْ إِلَى مَادَّتِهِ وَمَعْنَاهُ أَوْ إِلَى المُتَكَلِّمِ بِهِ.

القِسْمُ الثَّانِي: مَا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالكَذِبَ بِالنَّظَرِ إِلَى صُورَةِ نِسْبَتِهِ فَقَطْ، مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ إِلَى زَائِدٍ عَلَى ذَلِكَ، أَمَّا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى زَائِدٍ عَلَى صُورَةِ نِسْبَتِهِ فَإِنَّهُ يَنْتَفِي عَنْهُ الاِحْتِمَالُ، وَيَتَحَتَّمُ لَهُ الصِّدْقُ بِلاَ رَيْبٍ.

وَمِثَالُ ذَلِكَ إِخْبَارُ مَوْلاَنَا جَلَّ وَعَلاَ وَإِخْبَارُ رُسُلِهِ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ﴾ [القَمَر: ٥٤]، وَقَوْلِهِ ـ جَلَّ وَعَلاَ ـ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ⑩ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ⑪﴾ [الوَاقِعَة]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾ [الأَعْرَاف: ٤٤]، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنْ سَائِرِ أَخْبَارِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.

وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ: «لاَ نَبِيَّ بَعْدِي»، وَنَحْوه مِنْ سَائِرِ أَخْبَارِهِ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ.

فَإِنَّ هَذِهِ الأَخْبَارُ كُلَّهَا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى مُجَرَّدِ حَقَائِقِهَا اللُّغَوِيَّةِ، وَقَطَعْنَا النَّظَرَ عَمَّا زَادَ عَلَى ذَلِكَ، فَإِنَّا نَجِدُهَا تَقْبَلُ بِمُجَرَّدِ صُورَتِهَا الصِّدْقَ وَالكَذِبَ، أَمَّا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى زَائِدٍ عَلَى حَقَائِقِهَا وَصُوَرِ تَرَاكِيبِهَا، وَهُوَ كَوْنُ المُخْبِرِ بِهَا هُوَ مَوْلاَنَا جَلَّ وَعَزَّ المُنَزَّهُ عَنْ نَقِيصَةِ الكَذِبِ عَقْلاً وَنَقْلاً، وَرَسُولُهُ المَعْصُومُ مِنَ الكَذِبِ عَقْلاً وَنَقْلاً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّهُ يَرْتَفِعُ حِينَئِذٍ عَنْ تِلْكَ الأَخْبَارِ اِحْتِمَالُ الصِّدْقِ وَالكَذِبِ، وَيَتَحَتَّمُ لَهَا الصِّدْقُ لاَ غَيْرَ.

وَمِنْ أَمْثِلَةِ هَذَا القِسْمِ:

-مَا يُخْبَرُ بِهِ مِنَ الأُمُورِ الضَّرُورِيَّةِ اِبْتِدَاءً، نَحْوَ قَوْلِكَ: الاِثْنَانِ أَكْثَرُ مِنَ الوَاحِدِ، فَإِنَّ هَذَا الخَبَرَ مِنْ حَيْثُ النَّظَرُ إِلَى صُورَتِهِ الخَبَرِيَّةِ، مَعَ الإِعْرَاضِ عَنْ

مَعْنَاهُ الضَّرُورِيّ، مُحْتَمِلٌ لِلصِّدْقِ وَالكَذِبِ، وَإِنَّمَا يَتَحَتَّمُ صِدْقُهُ وَيَرْتَفِعُ عَنْهُ الاِحْتِمَالُ إِذَا نَظَرْنَا إِلَى زَائِد عَلَى صُورَتِهِ الخَبَرِيَّةِ وَهُوَ مَعْنَاهُ المَعْلُومُ بِالضَّرُورَةِ.

-وَكَذَا مَا يُخْبَرُ بِهِ مِنَ الأُمُورِ الضَّرُورِيَّةِ إِنْتِهَاءً عِنْدَ قِيَامِ البُرْهَانِ القَطْعِيّ عَلَى صِحَّتِهَا، كَقَوْلِ أَهْلِ الحَقِّ: العَالَمُ حَادِثٌ، اللهُ سُبْحَانَهُ مَوْجُودٌ، اللهُ سُبْحَانَهُ قَدِيمٌ، قَائِمٌ بِنَفْسِهِ، مُخَالِفٌ لِلْحَوَادِثِ، وَاحِدٌ فِي ذَاتِهِ وَفِي صِفَاتِهِ وَفِي أَفْعَالِهِ وَنَحْوِ ذَلِكَ.

فَإِنَّ هَذِهِ الأَخْبَار أَيْضًا مُحْتَمِلَةٌ لِلصِّدْقِ وَالكَذِبِ فِي ذَاتِهَا مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى زَائِدٍ عَلَى ذَلِكَ، أَمَّا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى بَرَاهِينِهَا القَطْعِيَّةِ فَإِنَّ الاِحْتِمَالَ حِينَئِذٍ يَرْتَفِعُ وَيَجِبُ لَهَا الصِّدْقُ لاَ غَيْرَ.

القِسْمُ الثَّالِثُ: مَا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالكَذِبَ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ وَصُورَتِهِ فَقَطْ، وَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى زَائِدٍ عَلَى ذَلِكَ تَحَتَّمَ كَذِبُهُ وَارْتَفَعَ عَنْهُ احْتِمَالُ الصِّدْقِ.

وَمِثَالُ ذَلِكَ: قَوْلُ المُعْتَزِلِيِّ: الإِرَادَةُ الأَزَلِيَّةُ لاَ تَتَعَلَّقُ بِالكُفْرِ وَلاَ بِالمَعَاصِي، وَإِنَّمَا تَتَعَلَّقُ بِالخَيْرِ فَقَطْ، وَالقُدْرَةُ الحَادِثَةُ هِيَ المُؤَثِّرَةُ فِي أَفْعَالِ العِبَادِ عَلَى وِفْقِ إِرَادَتِهِمْ، وَأَفْعَالُ اللهِ تَعَالَى وَأَحْكَامُهُ تَتْبَعُ الأَغْرَاضَ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنْ عَقَائِدِهِمْ الفَاسِدَة.

فَهَذِهِ أَخْبَارٌ تَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالكَذِبَ إِذَا قَصَرْنَا النَّظَرَ عَلَى مُجَرَّدِ حَقَائِقِهَا اللُّغَوِيَّةِ، أَمَّا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى بَرَاهِينِ عُمُومِ إِرَادَةِ اللهِ تَعَالَى وَعُمُومِ قُدْرَتِهِ الأَزَلِيَّتَيْنِ، وَتَنَزُّهِ أَفْعَالِهِ وَأَحْكَامِهِ عَنِ الأَغْرَاضِ، ارْتَفَعَ حِينَئِذٍ عَنْ تِلْكَ الأَخْبَارِ احْتِمَالُ الصِّدْقِ وَالكَذِبِ، وَتَعَيَّنَ لَهَا الكَذِبُ لاَ غَيْرَ.

وَنَحْوُهُ الإِخْبَارُ بِخِلاَفِ المَعْلُومِ ضَرُورَةً، نَحْوَ: الأَرْبَعَةُ أَقَلُّ مِنْ ثَلاَثَةٍ، فَإِنَّ هَذَا يَحْتَمِلُ بِالنَّظَرِ إِلَى مُجَرَّدِ صُورَتِهِ الخَبَرِيَّةِ الصِّدْقَ وَالكَذِبَ، وَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى مَدْلُولِهِ

وَمَعْنَاهُ ارْتَفَعَ عَنْهُ الاِحْتِمَالُ، وَتَحَتَّمَ كَذِبُهُ لاَ غَيْرَ.

فَقَدْ ظَهَرَ لَكَ بِهَذَا فَائِدَةُ زِيَادَةِ لَفْظَةِ "لِذَاتِهِ" فِي تَعْرِيفِ الخَبَرِ لِأَنَّهَا لَوْ أُسْقِطَتْ لَمَا تَنَاوَلَ التَّعْرِيفُ إِلاَّ القِسْمَ الأَوَّلَ وَهُوَ مَا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالكَذِبَ مُطْلَقًا، وَيَكُونُ حِينَئِذٍ فَاسِدَ العَكْسِ؛ لِخُرُوجِ القِسْمَيْنِ الأَخِيرَيْنِ مِنْهُ" اهـ.

ثم قال السنوسيُّ: "وَيَخْرُجُ أَيْضًا بِسَبَبِ هَذَا القَيْدِ: الإِنْشَاءُ الَّذِي يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالكَذِبَ لاَ مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ، بَلْ مِنْ لَوَازِمِهِ الخَبَرِيَّةِ، فَلَوْلاَ هَذَا التَّقْيِيدُ لَفَسَدَ طَرْدُ تَعْرِيفِ الخَبَرِ كَمَا يَفْسُدُ عَكْسُهُ، وَبِاللهِ تَعَالَى التَّوْفِيقُ.

قَوْلُهُ: "وَالإِنْشَاءُ: مَا لاَ يَحْتَمِلُ صِدْقًا وَلاَ كَذِبًا لِذَاتِهِ": يَعْنِي أَنَّ الإِنْشَاءَ هُوَ الكَلاَمُ الَّذِي لاَ يَقْبَلُ صِدْقًا وَلاَ كَذِبًا بِالنَّظَرِ إِلَى صُورَتِهِ وَتَرْكِيبِهِ، وَمِثَالُهُ: الأَوَامِرُ، نَحْوَ: "قُمْ!" وَ"اقْعُدْ!"، وَالنَّوَاهِي نَحْوَ: "لاَ تَقُمْ!" وَ"لاَ تَقْعُدْ!"، وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإِسْرَاء: ٣٢]، وَقَوْلِهِ جَلَّ وَعَلاَ: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ﴾ [الأَنْعَام: ١٥١]، ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ﴾ [الأَنْعَام: ١٥٢]، ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإِسْرَاء: ٣٣] وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ كَثِيرٌ.

وَالاِسْتِفْهَامُ، كَقَوْلِكَ: "هَلْ قَامَ زَيْدٌ؟"، وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْۖ قَالُواْ ٱلْحَقَّۖ﴾ [سَبَإ: ٢٣].

وَالتَّمَنِّي، قوله: لَيْتَ زَيْدًا قَائِمٌ، وَقَوْلِهِ ـ تَعَالَى ـ إِخْبَارًا عَلَى المُنَافِقِينَ: ﴿يَٰلَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [النِّسَاء: ٧٣].

وَالنِّدَاء كَقَوْلِكَ: "يَا زَيْدُ!"، وَقَوْلِهِ ـ تَعَالَى ـ إِخْبَارًا عَنْ أَهْلِ النَّارِ: ﴿يَٰمَٰلِكُ﴾ [الزُّخْرُف: ٧٧] وَنَحْوِهِ.

فَإِنَّ هَذِهِ الأَمْثِلَةَ كُلَّهَا لاَ تَحْتَمِلُ صِدْقًا وَلاَ كَذِبًا؛ لِأَنَّهَا لَمْ تَحْكُمْ بِوُقُوعِ شَيْءٍ فِي الخَارِجِ وَلاَ بِعَدَمِ وُقُوعِهِ، وَلِهَذَا لاَ يَحْسُنُ أَنْ يُقَالَ لِلْمُتَكَلِّمِ بِهَا:

"صَدَقْتَ!"، وَلاَ "كَذَبْتَ!".

وَإِنَّمَا زِدْنَا أَيْضًا فِي تَعْرِيفِ الإِنْشَاءِ التَّقْيِيدَ بِقَوْلِنَا: "لِذَاتِهِ"؛ لِيَخْرُجَ مِنْهُ القِسْمَانِ الأَخِيرَانِ مِنْ أَقْسَامِ الخَبَرِ الثَّلاَثَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا فِي تَعْرِيفِ الخَبَرِ، فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لاَ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَلاَ الكَذِبَ، بَلْ يَتَحَتَّمُ فِي الأَوَّلِ مِنْهَا الصِّدْقُ لاَ غَيْرَ، وَفِي الثَّانِي الكَذِبُ لاَ غَيْرَ.

فَلَوْ اِقْتَصَرْنَا فِي تَعْرِيفِ الإِنْشَاءِ عَلَى قَوْلِنَا: "هُوَ مَا لاَ يَحْتَمِلُ صِدْقًا وَلاَ كَذِبًا" لَدَخَلَ فِيهِ ذَلِكَ القِسْمَانِ مِنْ أَقْسَامِ الخَبَرِ، وَيَكُونُ التَّعْرِيفُ حِينَئِذٍ فَاسِدَ الطَّرْدِ، فَلَمَّا زِدْنَا فِي تَعْرِيفِ الإِنْشَاءِ تَقْيِيدَ نَفْيِ اِحْتِمَالِ الصِّدْقِ وَالكَذِبِ بِالذَّاتِ خَرَجَ مِنْهُ ذَلِكَ القِسْمَانِ لِأَنَّهُمَا يَحْتَمِلاَنِ الصِّدْقَ وَالكَذِبَ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتَيْهِمَا، فَهُمَا إِذًا خَبَرٌ لاَ إِنْشَاءٌ.

وَيَدْخُلُ أَيْضًا فِي الإِنْشَاءِ بِسَبَبِ هَذَا القَيْدِ: الأَمْرُ لِشَخْصٍ بِأَكْلِ طَعَامٍ مَثَلاً إِذَا كَانَ الآمِرُ يَحْتَمِلُ أَنْ لاَ يُرِيدَ مِنَ المَأْمُورِ أَكْلاً، أَوْ لَيْسَ عِنْدَهُ مَا يُؤْكَلُ أَصْلاً، وَإِنَّمَا صَدَرَ مِنْهُ الأَمْرُ بِالأَكْلِ لِمُجَرَّدِ رِيَاءٍ وَنَحْوِهِ، فَإِنَّ هَذَا الأَمْرَ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالكَذِبَ بِاعْتِبَارِ مَا دَلَّ عَلَيْهِ عُرْفًا مِنَ الإِخْبَارِ بِإِرَادَةِ أَكْلِ المَأْمُورِ بِهِ وَالحُبِّ فِيهِ وَالتَّمَكُّنِ مِنْهُ.

وَلِهَذَا كَثِيرًا مَا يُقَالُ لِمَنْ فُهِمَ مِنْهُ مُجَرَّدُ الرِّيَاءِ فِي هَذَا الأَمْرِ: "كَذَبْتَ!" وَيُقَالُ لِمَنْ فُهِمَ مِنْهُ خُلُوصُ المَوَدَّةِ وَالمَحَبَّةِ فِيمَا أَمَرَ بِهِ: "صَدَقْتَ!"، وَلاَ يَحْتَمِلُ هَذَا الأَمْرُ صِدْقًا وَلاَ كَذِبًا مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ وَحَقِيقَتُهُ الطَّلَبِيَّةُ.

فَلَوْلاَ زِيَادَةُ التَّقْيِيدِ بِالذَّاتِ فِي تَعْرِيفِ الإِنْشَاءِ لَخَرَجَ هَذَا الأَمْرُ وَنَحْوُهُ مِنَ الإِنْشَاءَاتِ المُحْتَمِلَةِ لِلصِّدْقِ وَالكَذِبِ بِاعْتِبَارِ لَوَازِمِهَا الخَبَرِيَّةِ، وَيَكُونُ التَّعْرِيفُ حِينَئِذٍ فَاسِدَ العَكْسِ، فَقَدْ أَصْلَحَتْ هَذِهِ الزِّيَادَةُ طَرْدَ التَّعْرِيفِ وَعَكْسَهُ فِي الإِنْشَاءِ وَالخَبَرِ" اهـ.

تعريف الصدق:

قال السنوسي: (والصدق عبارة عن مطابقة الخبر لما في نفس الأمر، خالفَ الاعتقادَ أم لا، والكذبُ: عدم مطابقة الخبر لما في نفس الأمر، وافق الاعتقادَ أم لا).

أقول:

سنبين في هذا الموضع بإيجاز أهم ما ينبغي معرفته في هذه المفاهيم الضرورية في علم التوحيد وفي غيره من العلوم، كالمنطق والمعاني وغيرهما.

أولا: مفهوم نفس الأمر

عندما نحكم على بعض الموضوعات بحكم ما، فالمحكوم عليه إما أنْ يكون موجوداً خارجياً، أو ذهنياً، والصدق في كل حالة يعتبر بظرف ثبوت المفهوم، كما يليق بمفهوم الحكم والنسبة الحكمية. فما في الخارج يكون الحكم صادقا فيه إذا حصلت المطابقة بين الحكم وما في الخارج، والثبوت النفس الأمري يراد به ثبوت الحكم أو النسبة المعينة بحسب ظرف ثبوتها في نفسها، إن كانت في الخارج، ففي الخارج، وإن كانت ذهنية ففي الذهن، فنفس الأمر أعمُّ من الخارج ومن الذهن كما هو واضح من هذا البيان.

وقال الإمام السعد التفتازاني في شرح المقاصد (١/٩٥): "بل الْمُعْتَبر فِي صِحَة الحكم مطابقته لما فِي نفس الْأَمر، وَهُوَ المُرَاد بالواقع وَالْخَارِج، أَي: خَارج ذَات الْمدْرِك والمخبر، وَمَعْنَاهُ: مَا يفهم من قَوْلنَا هَذَا الْأَمر كَذَا فِي نَفسه، أَو لَيْسَ كَذَا، أَي: فِي حد ذَاته، وبالنظر إِلَيْهِ مَعَ قطع النّظر عَن إِدْرَاك الْمدْرك، وإخبار الْمخبر.

على أَن المُرَاد بِالْأَمر: الشَّأْن وَالشَّيْء، وبالنفس: الذَّات.

فَإِن قيل: كَيفَ يتَصَوَّر هَذَا فِيمَا لَا ذَات لَهُ وَلَا شيئية فِي الْأَعْيَان، كالمعدومات، سِيمَا المتنعات؟

فَالْجَوَاب إِجْمَالاً: أَنا نعلم قطعا أَنَّ قَوْلنَا باجتماع الضدين مُسْتَحِيل مُطَابق لما فِي نفس الْأَمر، وَقَوْلنَا أَنه مُمكن غير مُطَابق، وَإِن لم يعلم كَيْفيَّة تِلْكَ الْمُطَابقَة بكنهها، وَلم يتَمَكَّن من تَلْخِيص الْعبارَة فِيهَا.

وتفصيلاً: أَن الْمُطَابقَة إِضَافَة يكفيها تحقق المضافين بِحَسب الْعقل، وَلَا خَفَاء فِي أَن الْعقل عِنْد مُلَاحظَة الْمَعْنيين والمقايسة بَينهمَا سَوَاء كَانَا من الموجودات، أَو المعدومات، تَجِد بَينهمَا بِحَسب كل زمَان نِسْبَة إيجابية أَو سلبية تقتضيها الضَّرُورَة، أَو الْبُرْهَان، فَتلك النِّسْبَة من حَيْثُ إِنَّهَا نتيجة الضَّرُورَة أَو الْبُرْهَان بِالنّظرِ إِلَى نفس ذَلِك الْمَعْقُول من غير خُصُوصِيَّة الْمدْرك والمخبر هِيَ المُرَاد بالواقع، وَمَا فِي نفس الْأَمر، وبالخارج أَيْضا عِنْد من يَجعله أَعمَّ مِمَّا فِي الْأَعْيَان على مَا بَينا.

فصحة هَذِه النِّسْبَة تكون بِمَعْنى: أَنَّهَا الْوَاقِع وَمَا فِي نفس الْأَمر، وَصِحَّة النِّسْبَة المعقولة أَو الملفوظة من زيد أَو عَمْرو أَو غَيرهما بَين ذَيْنك الْمَعْنيين يكون بِمَعْنى: أَنَّهَا مُطَابقَة لتِلْك النِّسْبَة الْوَاقِعَة، أَي: على وفقها فِي الْإِيجَاب وَالسَّلب" اهـ.

وقد أشار محشو شرح النسفية لمفهوم نفس الأمر أيضا بكلام محقق نذكر مواضع منه.

قال الملا الجندي تعليقا على تعريف الحق بأنه الحكم المطابق للواقع: "قوله الواقع: أي الثابت المتحقق في نفس الأمر[1]، من غير اعتبار المعتبر وفرض

---

(١) ونبه العلامة المحشي في منهواته أن المراد من الواقع في كلام الشارح: نفس الأمر، وهو =

الفارض، وهو المحكيّ عنه بالأقوال والمسمى بمضمون القضايا.

واختلفت أقوال العلماء في نفس الأمر.

قال في حواشي المطالع[1]: نفس الأمر نفس الشيء، والأمر: هو الشيء، ومعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر، أنه موجود في حد ذاته.

فإذا قلنا: البياض عرض في نفس الأمر فمعناه أن البياض في حد ذاته عرض بمعنى أن البياض لو لاحظه العقل لوجده كذلك، أو متصفاً به.

والظاهر منه أن نفس الأمر عبارة عن الموضوع، أي: موضوع القضية وما يجري مجراه من المقدم والتالي.

وبه صرح الكاتبي في شرح الملخص[2]".

والحاصل منه أن نفس الأمر يطلق على أمور:

الأول: الشيء في نفسه.

والثاني: الموضوع في القضية.

وربما يكون هذا الرأي منشأ للرأي الذي قيل إنه نظرية خاصة للمطهري تلميذ الطباطبائي، فقد قال الأستاذ على الرباني الكلبايكاني: "وقد أظهر

الذي يريده بالواقع الفلاسفة، لكي يعم الموجود في الخارج وما ليس بموجود بلحاظ ما يجب في حقه.

(١) يريد العلامة الدواني، وله ثلاث حواش على الشرح الجديد للتجريد الذي عمله العلامة القوشجي.

(٢) هذا كلام المحقق الجندي في حاشيته على شرح السعد على النسفية، مع منهواته مزجناها مع كلامه في الحاشية. ص٢٥. من مجموعة الحواشي البهية، الطبعة العثمانية القديمة.

الشهيد مطهري (قدس سره) نظرية خاصة في باب نفس الأمر في مورد القضايا الحقيقية، وحاصلها أن المقصود من نفس الأمر هو مقتضى ذات الموضوع، الذي كلما يدركه العقل ينتزع المحمول منه بدون ملاحظة أمر آخر، ويحمله عليه، مثل الحكم بإمكان الإنسان، أو عمى زيد، حيث لا يكون للمحمول وجود وواقع منحاز ومستقل عن الموضوع، فلا يمكن القول إن مِلاك صدق الحكم فيها هو الوجود والثبوت الخارجي للمحمول بالنسبة إلى الموضوع، وكذلك ليس الحكم لمفهوم الموضوع حتى نقول إن ملاك الصدق هو ثبوت المحمول للمفهوم الذهني للموضوع، بل إن الحكم وليد ذات وطبيعة الموضوع، حيث إن العقل ينتزع المحمول المذكور من خلال إدراكه ويحمله عليه[1]".

وأما المعنى الثالث لنفس الأمر على اعتبار أنه مساوٍ للواقع فهو: الثابت المتحقق في نفس الأمر، من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض.

وذكر المحشي المحقق أن مآل التصديق هو الحكم بأن الأمر كذلك في نفس الأمر، سواء كان مطابقا أو لا[2]. والمراد بالقيد الأخير أي: إذا كان مطابقا فهو صدق، وإلا فكذب، والعبرة في الصدق أصل النسبة لنفس الأمر لا لشيء آخر. فالميزان في الصدق والكذب ينبغي أن يكون تحقيق كون الشيء مطابقا لنفس الأمر أو غير مطابق. فهذا هو المعيار.

وقد ذكر أتباع ابن عربي من القائلين بوحدة الوجود أن المراد بنفس الأمر هو علم الله تعالى، وجعلوا القول بوحدة الوجود من المرجحات لهذا القول الذي

---

(١) انظر: إيضاح الحكمة، شرح بداية الحكمة، (١/١٥٩)، ترجمة محمد شقير، دار زين العابدين. ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

(٢)حاشية الجندي على النسفية، ص٣٠، مع منهواته.

لا يمكن تفسير مفهوم صدق القضايا إلا بناء عليه(١).

ثانياً: ضابط مفهوم الصدق والكذب

سنذكر في هذا المبحث قول الجمهور وبعض الأقوال الأخرى في الصدق والكذب وما هو المرجع فيهما، أي متى يكون الكلام صدقا ومتى يكون كذباً.

١-مذهب الجمهور في الصدق والكذب

المشهور بين الأعلام في القضايا الخبرية(٢) أنها تكون صادقة إذا كانت النسبة الحكمية مطابقة للنسبة النفس الأمرية، أو النسبة الخارجية، وإن لم تكن كذلك، فهي كاذبة أو خطأ.

وقد بين التفتازاني مفهوم هذا التعريف فقال: "إن الكلام الذي دلّ على وقوع نسبة بين شيئين إما بالثبوت بأن هذا ذاك، أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك،

---

(١) لمعرفة بعض التفاصيل المتعلقة بذلك، ارجع لرسالة وحدة الوجود للشيخ بهاء الدين زاده التي قمنا بنشرها، وقد ذكر فيها هذا الرأي، كما ذكره الكوراني في بعض كتبه.

(٢) قال عبد الحكيم في حاشيته على المطول (٥٤/٢) بعدما بيّن أنَّ النِّسْبَةَ في الخبر هي الإيقاعُ والانتزاع، وفي الإنشاء الطلب: "فالمعنى أن الكلام الذي دلّ على حصول النسبة بين الشيئين: إما بالإثبات أو بالنفي، فمدلول الخبر هو النسبة الذهنية، أعني: الإيقاع والانتزاع. وما وقع في بعض العبارات إن مدلول الخبر هو النسبة بمعنى الوقوع واللاوقوع، فالمراد منه أنه من حيث حصولهما في الذهن، فيرجع إلى الإيقاع والانتزاع، قال في شرحه للمفتاح: إذا أورد الجملة الخبرية فهي لا محالة تشتمل على نسبة تامة حاصلة في ذهن المتكلم مرتسمة من الخبر في ذهن السامع. فالنزاع في أن مدلول الخبر الحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع، أو بمعنى الوقوع واللاوقوع لفظيّ، إذ الوقوع واللاوقوع من حيث إنهما حاصلان في الذهن عين الإيقاع والانتزاع".

والمراد بحصولهما في العقل الإذعان بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة. كما أفاده المحقق الشربيني في حواشيه (٥٤/٢).

فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة، لا بدَّ وأن تكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية، لأنه إما أن يكون هذا ذاك، أو لم يكن، فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة بأن تكونا ثبوتيتين، أو سلبيتين، صدقٌ، وعدمها كذبٌ، وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الأمر.

فإذا قلتَ: أبيعُ، وأردتَ به الإخبار الحالي، فلا بدَّ له من وقوع بيع خارجاً حاصل بغير هذا اللفظ، يقصد مطابقته لذلك الخارج، بخلاف بعتُ الإنشائي، فإنه لا خارج له يقصد مطابقته، بل مبيع يحصل في الحال بهذا اللفظ، وهذا اللفظ موجد له، ولا يقدح في ذلك أن النسبة من الأمور الاعتبارية، دون الخارجية، للفرق الظاهر بين قولنا: القيام حاصل لزيد في الخارج، وحصول القيام له أمر متحقق موجود في الخارج، فإنا لو قطعنا النظر عن إدراك الذهن وحكمه، فالقيام حاصل له، وهذا معنى وجود النسبة الخارجية[1]".

فالنسبة الخبرية يراد بها الحكاية عن النسبة الخارجية، ولذلك يتصور فيها من هذه الجهة المطابقة ليترتب الصدق، وعدم المطابقة ليترتب الكذب، بخلاف الإنشاء فإنه يراد به إنشاء النسبة التي فيه، لا الحكاية عنها، فإن أُريد الحكاية عنها رجع إلى مفهوم الخبر، كأن يراد بقول: اضرب: أنا طالب للضربِ. ويكون الواقع والخارج في هذه الحال هو الخبر النفسي، وهو المرجع الذي تقاس إليه النسبة الموجودة في الإنشاء، وبخلاف هذا التأويل، فالنسب الإنشائية ليست حاكيةً عن النسب بل مُحضِرة لها، ليترتب عليها وجود أو عدم أو معرفة أو تحسرٌ أو نحو ذلك. ولأجل ذلك قال من قال إن الفارق بين الإنشاء والخبر هو القصد وعدم القصد، فالخبر لا بد فيه من قصد المطابقة أو قصد عدمها، والإنشاء ليس

---

(١) المطول مع فيض الفتاح (٢/٥٣).

فيه قصد المطابقة ولا لعدمها، وقد يعبر عن ذلك بأن النسبة التي تطابقها النسبة الخبرية ليست حاصلة بها، بخلاف النسبة الإنشائية فإنه يقصد بها أن تكون واسطة لتحصيل لتلك النسبة الخارجية[1].

وقد وضّح ذلك ابن يعقوب المغربي في شرحه للتلخيص فقال: "ثم إنك قد سمعت أيضا أن الإنشاء هو الكلام الموجد لنسبته فيجب أن يعلم أن نسبة المسند إلى المسند إليه لا يوجدها الكلام، إذ لا يوجب الكلام اتصاف أحد بصفة حقيقيّة، كالقيام أو القعود في قم واقعُد مثلاً، أو البيع الذي هو الإبدال المخصوص في بعتُ مثلاً، وإنما الذي يوجبه الكلام ويقتضيه أن تلك النسبة دلّ على تكيفها بكيفية عائدة في حصولها إلى اللفظ، فيوجب قم واقعد مثلا: نسبةَ القيام والقعود للمخاطب مكيَّفين بكونهما مأموراً بهما، وكون الشيء مأموراً به، كيفية يرجع في وجودها إلى وجود صيغة الكلام وكذا البيع الذي هو الإبدال، يفيد بعتُ، نسبته إلى الفاعل مُكيَّفاً بكونه وجدت صيغة إنشاء بها اعتباره شرعا، لدلالتها على الرضا به، فتأمله فإنه من دقائق هذا المحلّ، والله الموفقُ بِمَنّه[2]" اهـ.

قال طاشكبري في شرح الفوائد الغياثية: "(ومرجع الصدق والكذب إلى مطابقة) الخبر (الواقع وعدمها) أي عدم مطابقته إياه، وفيه نشر على ترتيب اللف.

وإذ لا واسطة بين المطابقة وعدمها، لكونها دائرة بين النفي والإثبات فلا واسطة بين المفسَّرَين بهما كما هو الحق، وعليه الجمهور، ولهذا اختاره

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح المختصر في البلاغة، (١/١٦٦).

(٢) انظر: مواهب الفتاح لابن يعقوب المغربي، (١/١٦٩).

المصنف"اهـ.

نعم هذا هو المشهور بين العلماء، وهو الحق في الوقت نفسه، فالمصنف لم يختره لمجرد كونه قولَ الجمهور بل لما ثبت له من الحقية أيضاً.

ثم قال طاشكبري في تحرير محل النزاع: "وتحرير محلِّ النزاع ومنشأ المذاهب: أن الألفاظ مطابقة على ما في الأذهان بحسب الدلالة، وهذا على ما في الأعيان لكونه ظلاله، فلما كان الصدق والكذب عبارة عن مطابقة الجملة الخبرية، ولا شك أن المطابقة أمر نسبيٌّ تقتضي طرفين:

-فإما بين الألفاظ وبين ما في الأعيان، بناء على أن المقصود الأصلي معرفة ما في الواقع، فهذا مذهب جمهور المحققين، وقد اختاره المصنف.

-أو بينها وبين ما في الأذهان، فهذا مذهب النظَّام.

-أو بينها وبين ما في الأذهان والأعيان معاً، فهذا مذهب الجاحظ.

فالصدق والكذب منحصر في القسمين، أي المطابقة وعدمها، إلا أن الجمهور اعتبروا المطابقة إلى الواقع، والنظام إلى الاعتقاد.

ولما اعتبر الجاحظ المطابقة إليهما معا حصل بينهما واسطة يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام، وتفصيله:

أن اللفظ المطابق للواقع والاعتقاد معاً صدق عند الكلِّ، وغير المطابق لهما كذب عند الكل. ونحن نسميه كذبا عمدياً.

وأما المطابق للواقع فقط، سواء كان مع اعتقادِ خلافه، أو مع عدم الاعتقاد أصلاً، فصدق عند الجمهور، وكذب عند النظام، وواسطة عند الجاحظ.

واما المطابق للاعتقاد فقط، فكذب عند الجمهور، ونحن نسميه كذبا

خطائياً، وصدق عند النظام، وواسطة عند الجاحظ[1]" اهـ

وهذا تحرير وتقسيم وتقرير لا نكاد نجد له وصفاً من روعته ودقته وفائدته.

وقال الإمام السنوسي: "حَقِيقَةَ الصِّدْقِ: هُوَ مُوَافَقَةُ الخَبَرِ، الَّذِي عَرَفْتَهُ فِيمَا سَبَقَ، لِمَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ، سَوَاءً كَانَ ذَلِكَ مُوَافِقًا أَيْضًا لِاعْتِقَادِ المُخْبِرِ كَقَوْلِ السُّنِّيِّ: اللَّهُ سُبْحَانَهُ خَالِقُ أَفْعَالِ العِبَادِ كُلِّهَا، ضَرُورِيِّهَا وَاخْتِيَارِيِّهَا، وَلاَ أَثَرَ لِقُدْرَتِهِمْ فِيهَا أَصْلاً، فَإِنَّ هَذَا الخَبَرَ صِدْقٌ؛ لِأَنَّهُ مُطَابِقٌ لِمَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ؛ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ القَطْعِيِّ عَقْلاً وَنَقْلاً عَلَى ذَلِكَ، ثُمَّ هُوَ مُطَابِقٌ أَيْضًا لِاعْتِقَادِ كُلِّ سُنِّيٍّ مِنْ أَهْلِ الحَقِّ؛ أَوْ كَانَ مُخَالِفًا لِاعْتِقَادِهِ كَهَذَا الخَبَرِ بِعَيْنِهِ إِذَا صَدَرَ مِنَ المُعْتَزِلِيِّ بِحَضْرَةِ أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى سَبِيلِ التَّخَفِّي مِنْهُمْ بِبِدْعَتِهِ.

فَهَذَا الخَبَرُ الصَّادِرُ مِنْهُ هُوَ صِدْقٌ أَيْضًا لِأَنَّهُ مُطَابِقٌ لِمَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ، وَلاَ يَقْدَحُ فِي صِدْقِهِ مُخَالَفَتُهُ لِاعْتِقَادِ المُخْبِرِ؛ إِذِ المُطَابَقَةُ لِلْاِعْتِقَادِ لاَ يُلْتَفَتُ إِلَيْهَا فِي حَقِيقَةِ الصِّدْقِ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ" اهـ.

هذا هو التصور السائد المعتمد بين الأعلام منذ القدم، وما يزال حتى الآن كذلك، وإن وجدت تعريفات أخرى معاصرة مختلفة للصدق والكذب[2]، ولكن التعريف المشهور حتى الآن هو ما قدمناه.

قال السنوسيُّ مبينا أمثلة على الكذب باعتبارات مختلفة تطبيقا على التعريف المشهور: "قَوْلُهُ: "وَالكَذِبُ: عَدَمُ مُطَابَقَةِ الخَبَرِ لِمَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ"الخ.

---

(١) شرح الفوائد الغياثية، ص٢٤.

(٢) عرضناها في مقدمة كتاب ثلاث رسائل في نفس الأمر، وجرت الإشارة إلى نظرية الاتساق، ونظرية النفعية البراغماتية، والتجريبية... الخ.

مثالُ الكَذِبِ الَّذِي يُوَافِقُ الاِعْتِقَادَ:

قَوْلُ المُعْتَزِلِيِّ: الحَيَوَانُ المُخْتَارُ مُوجِدٌ لِأَفْعَالِهِ الاِخْتِيَارِيَّةِ بِالقُدْرَةِ الَّتِي خَلَقَهَا اللهُ لَهُ، فَإِنَّ هَذَا الخَبَرَ كَذِبٌ؛ لِمُخَالَفَتِهِ لِمَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ؛ لِأَنَّ العَقْلَ وَالنَّقْلَ مِنَ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَإِجْمَاعَ السَّلَفِ الصَّالِحِ قَبْلَ ظُهُورِ البِدَعِ شَاهِدَةٌ بِأَنَّ جَمِيعَ الكَائِنَاتِ خَلْقٌ لِمَوْلَانَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى، فَلَا شَرِيكَ لَهُ فِي أَثَرٍ مِنَ الآثَارِ، وَالقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ يَعْتَقِدُونَ خِلَافَ هَذَا وَأَنَّ الحَيَوَانَاتِ هِيَ مُسْتَقِلَّةٌ بِإِيجَادِ أَفْعَالِهَا الاِخْتِيَارِيَّةِ بِمَا خَلَقَ اللهُ تَعَالَى لَهَا مِنَ القُدْرَةِ.

وَمِثَالُ الكَذِبِ الَّذِي يُخَالِفُ الاِعْتِقَادَ:

هَذَا الخَبَرُ بِعَيْنِهِ إِذَا صَدَرَ مِنْ سُنِّيٍّ أَخْبَرَ بِهِ بِحَضْرَةِ المُعْتَزِلَةِ سَتْرًا لِحَالِهِ لِلْخَوْفِ مِنْهُمْ، فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ كَذِبًا لِمُخَالَفَتِهِ لِمَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ، فَهُوَ مُخَالِفٌ أَيْضًا لِاعْتِقَادِ السُّنِّيِّ الَّذِي أَخْبَرَ بِهِ، لَكِنَّهُ ارْتَكَبَ هَذَا الكَذِبَ المُبَاحَ لِدَعْوَى الضَّرُورَةِ إِلَيْهِ، وَمِنْ ذَلِكَ مَنْ يُكْرَهُ عَلَى النُّطْقِ بِكَلِمَةِ الكُفْرِ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ.

[فائدة عظيمة تترتب على التعريف المعتمد للصدق والكذب]

وَاعْلَمْ أَنَّ تَفْسِيرَ أَهْلِ الحَقِّ الصِّدْقَ وَالكَذِبَ يُحَصِّلُ الوُثُوقَ بِأَخْبَارِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي أَحْكَامِهِ وَوَعْدِهِ وَوَعِيدِهِ وَأَحْوَالِ الآخِرَةِ جُمْلَةً وَتَفْصِيلاً؛ لِأَنَّا نَعْلَمُ بِالبُرْهَانِ القَطْعِيِّ صِدْقَهُ، أَيْ مُطَابَقَةَ أَخْبَارِهِ لِمَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ، لَا لِاعْتِقَادِهِ فَقَطْ مَعَ جَوَازِ مُخَالَفَتِهَا لِمَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ" اهـ.

٢-مذهب النظام في الصدق والكذب

قال النظام: إنَّ صدق الخبر مطابقتُه لاعتقاد المخبر، ولو كان ذلك الاعتقاد خطأً غيرَ مطابق للواقع، وكذب الخبر عدم مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر، ولو كان

خطأ[1].

قال طاشكبري: "(وقيل) قائله النظام: مرجع الصدق والكذب (إلى مطابقة) الخبر (الاعتقاد) فقط، أو الظنّ فقط (وعدمها) أي عدم مطابقة الخبر للاعتقاد[2]"اهـ.

وكأنه يفهم أنّ الغرض من الخبر إنما هو الإخبار عن اعتقاد المخبِر وإفادة السامع به، لا إعلامه بما هو عليه الأمر في نفسه: طابق اعتقادَه أو لا! مع أنَّ هذا هو الذي يظهر ويزعمه الخلق من إخباراتهم! نعم، ما ذكره بعضُ أغراض الخبر، ولكن ليس جميعَها، فتقييدُ مفهوم صدق الخبرِ بِهِ فيه ما فيه.

الوجوه التي احتج النظام بها والجواب عنها

الوجه الأول: إن المخبر يتبرأ عن الكذب بدعوى الاعتقاد أو الظنّ، وما ذلك إلا لأن المرجع في الصدق والكذب إلى الاعتقاد أو الظنِّ، وإن لم يطابق الواقع، حتى إنه يدفع عن نفسه عارَ الكذب بمطابقة الاعتقاد، ولو لم يكن المدار ذلك، لم يُعذَر في قوله، ما قالت عائشة رضي الله عنها: ما كذب، ولكنه وهم[3].

والجواب: أن التبري عن عار الكذب في العرف قد يحصل بدعوى عدم تعمد الكذب، بناء على أن الخطأ معفو.

وإذا صحّ ذلك، فلا يصح استدلال النظام المذكور.

الوجه الثاني: احتج النظام بقوله تعالى (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد

---

(١) انظر: فيض الفتاح على المطول للسعد التفتازاني (٢/٥٤).

(٢) شرح الفوائد الغياثية، ص٢٤.

(٣) انظر: شرح الفوائد الغياثية. ص٢٤-٢٥.

إنك لرسول الله، والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون)، فقد سجَّل الله تعالى عليهم بأنهم كاذبون في قولهم: إنك لرسول الله، مع أن هذا القول في نفسه مطابق للواقع، فثبت أن كذبهم لم يكن إلا لأنهم غير معتقدين بذلك، ولذلك حكم عليهم بالكذب.

الجواب:

أجاب العلماء على النظام من عدة وجوه.

الوجه الأول: وهذا الوجه من الجواب طريقه المناقضة، أي نقض قول النظام بالإتيان بأمر يستلزمه قوله ولكنه باطل اتفاقاً.

وحاصله:

أنا لو سلمنا للنظام ما يقرره، للزم الحكم على قول اليهودي الذي يقول: الإسلام حقٌّ، وأن نحكم عليه بالصدق في خلاف هذا القول، وهو قوله: الإسلام باطل. وإنما يلزم ذلك لأن الأول غير مطابق لاعتقاد اليهودي، مع أنه حق، ومع ذلك يلزم الحكم عليه بالكذب! والثاني مطابق لاعتقاده مع أنه باطل، ومع ذلك يلزم الحكم عليه بالصدق!

وحاصل هذا الوجه كما قال طاشكبرى زاده: "لو صحَّ ما ذكرتم لزم الأمر المذكور" اهـ.

ولكن الإجماع واقع على خلاف تكذيب اليهودي في الأول وتصديقه في الثاني، لأنه في الأول صادق، وفي الثاني كاذب.

وإذا بطل لازم قوله، دلَّ ذلك على بطلان القول نفسه، وهو الملزوم.

الوجه الثاني: وهذا الوجه من الجواب على النظام في مذهبه المذكور، يجري

على طريقة النقض التفصيلي.

وحاصله أنْ يقال:

لا نسلم أن معنى الآية ما ذكرتم، بل معناها: أنهم كاذبون في حكايتهم عن صميم القلب، أي إن ما يحكونه مخالف لما في قلوبهم، وإن كان مطابقا للواقع. يدل على ذلك كلمة (إنَّ) و (اللام) مفيدتان للتأكيد[1]، كما يدلُّ عليه أيضا (الجملة الاسمية) الدالة على الثبوت.

فيكون الكذب في الشهادة على هذا الوجه، لا في مقولهم الذي قالوه. وهذا هو الموافق لمفهوم كلمة نشهد، لأن هذه تدلُّ على أنهم يزعمون أنهم يحكون عما في صميم قلوبهم اعتقادَهم بمدلول كونه رسول الله، وهم كاذبون في هذه الحكاية، لكفرهم به.

ولأجل ذلك أتى الله تعالى بجملة معترضة ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾ [المُنَافِقُون:١].

وأجاب بعضهم عن هذا الاستدلال للنظَّام بأجوبة وفيها نظر نبينه:

الأول: أن المعنى: إنهم كاذبون في تسمية هذا الإخبار الخالي عن المواطأة شهادة، لاشتراطها فيها.

وهو مردود: بأن تسمية الإخبار الخالي عن المواطأة شهادة يكون غلطاً في إطلاق اللفظ، وليس من الكذب في شيء.

الثاني: أن المعنى: إنهم لكاذبون في قولهم، لأنه خبر غير مطابق للواقع.

---

(١) قال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ①﴾ [المُنَافِقُون: ١].

والجواب: أنا لا نسلم أن قولهم: نشهد خبر، بل إنشاء.

الثالث: إنهم كاذبون في المشهود به، لكن لا في الواقع، بل بحسب زعمهم أنه غير مطابقة للواقع.

وجوابه: أن هذا هو المصير إلى جعل الصدق والكذب مطابقة الاعتقاد وعدمها، أي إنه تسليم بمذهب النظّام[1].

ثم اقترح طاشكبرى زاده جواباً وصفه بأنه هو الذي تندفع عنه الأوهام، قال: "تحقيق المقام على وجه يندفع عنه الأوهام هو أن الشهادة هي الإخبار عن الاعتقاد بمضمون الخبر، فالذي يفيدها المتكلم لازم فائدة الخبر، أعني علمه بمضمونه، فتكذيب هذا المخبر إما في إخباره، أو في كون ذلك الإخبار عن صميم القلب لا غير. ثم لما توهم من وجود الإخبار في الحال حدوث الاعتقاد أيضا في الحال، أعني وقت ينبئ عنه الظرف في قوله ﴿إِذَا جَآءَكَ﴾ [المُنَافِقُون: ١] ظنَّ بعضهم أن نشهد إنشاء لا إخبار، لكنه ليس كذلك، إذ الشهادة كما مرَّ الإخبار عن الاعتقاد لا غير.

ثم لما كان ذلك الاعتقاد مستلزماً لكذب هذا الإخبار، يلزم من عدم الاعتقاد المذكور في أنفسهم كذب الشهادة قطعاً. إذ حاصل قولهم: نشهد نعتقد، فلا محذور في دعوى كذب هذا الإخبار حتى يمنع ذلك ويدَّعى كونه غلطاً في إطلاق اللفظ كما تُوَهِّمَ.

ثم اعلم أن معنى كذب المشهود به في زعمهم أن إخبارهم عن كون اعتقادهم كذلك غير مطابق للواقع عندهم، لاعتقادهم خلافَه، لا أن المخبر به

---

(١) انظر هذه المناقشات كلها في شرح الفوائد الغيائية، لطاشكبرى زاده، ص٢٤-٢٥، مع شيء من التصرف والترتيب.

كاذب لعدم مطابقته اعتقادهم، وبين الكذبين بون بعيد، إذ الأول عدم مطابقة الإخبار للواقع في زعمهم، والثاني عدم مطابقة المخبر به لاعتقادهم، فالفرق من وجوه ثلاثة يعرف بالتأمل[1]" اهـ.

ولما بين السنوسيُّ مفهوم الصدق والكذب وأنه لا يشترط فيه مطابقة الاعتقاد ولا عدم مطابقته، قال في معرض بيان فهم أهل السنة للآية الكريمة محل الاستدلال وردِّ فهم النظام وغيره: "وَلِهَذَا يَجِبُ التَّأْوِيلُ عِنْدَهُمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المُنَافِقُون: ١]، فَإِنَّ قَوْلَ المُنَافِقِينَ: "إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ" هُوَ حَقٌّ صِدْقٌ؛ لِمُوَافَقَتِهِ لِمَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ، وَلاَ يُلْتَفَتُ فِي حَقِيقَةِ صِدْقِهِ إِلَى كَوْنِهِ مُخَالِفًا لِاعْتِقَادِ المُنَافِقِينَ؛ إِذِ المُوَافَقَةُ لِلْاعْتِقَادِ لاَ تُعْتَبَرُ فِي صِدْقِ الخَبَرِ، وَظَاهِرُ الآيَةِ تَكْذِيبُهُمْ فِي هَذَا الخَبَرِ، فَوَجَبَ إِذًا تَأْوِيلُ الآيَةِ وَصَرْفُ التَّكْذِيبِ فِيهَا إِلَى غَيْرِ المَشْهُودِ بِهِ مِمَّا تَضَمَّنَتْهُ الشَّهَادَةُ مِنَ الخَبَرِ بِمُطَابَقَةِ أَلْسِنَتِهِمْ لِقُلُوبِهِمْ فِيمَا أَخْبَرُوا بِهِ مِنْ رِسَالَةِ سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلاَ شَكَّ أَنَّ هَذَا الخَبَرَ الَّذِي تَضَمَّنَتْهُ الشَّهَادَةُ غَيْرُ مُطَابِقٍ لِمَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ، فَصَحَّ تَكْذِيبُهُمْ فِيهِ.

وَيُحْتَمَلُ صَرْفُ التَّكْذِيبِ إِلَى المَشْهُودِ بِهِ، لَكِنْ فِي اعْتِقَادِهِمْ وَزَعْمِهِمْ الفَاسِدَ، إِذْ هُمْ يَعْتَقِدُونَ الكَذِبَ فِيمَا أَخْبَرُوا بِهِ مِنَ الرِّسَالَةِ لِأَنَّهَا فِي زَعْمِهِمْ الفَاسِدَ غَيْرُ حَاصِلَةٍ فِي نَفْسِ الأَمْرِ، فَفِيهِ نَعْيٌ عَلَيْهِمْ بِإِخْبَارِهِمْ بِمَا يَعْتَقِدُونَ كَذِبَهُ خِدَاعًا وَنِفَاقًا.

وَيُحْتَمَلُ صَرْفُ التَّكْذِيبِ إِلَى مَا هُوَ المَقْصُودُ الَّذِي أَخْبَرُوا بِهِ بَعْدَ تَمْهِيدِ

---

(١) شرح الفوائد الغياثية، ص٢٥-٢٦.

هَذِهِ المُقَدِّمَةِ، وَهِيَ إِظْهَارُ إِيمَانِهِمْ وَشَهَادَتِهِمْ بِرِسَالَةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَدَّمُوا هَذِهِ المُقَدِّمَةَ بَيْنَ يَدَيْ المَقْصُودِ الَّذِي أَخْبَرُوا بِهِ بَعْدَهَا؛ لِيَدْفَعُوا بِذَلِكَ تُهْمَةَ الكُفْرِ الَّذِي اتُّهِمُوا بِهِ عَنْ أَنْفُسِهِمْ، وَذَلِكَ الخَبَرُ أَنَّهُمْ حَلَفُوا عَلَى أَنَّهُمْ لَمْ يَصْدُرْ مِنْهُمْ مَا بُلِّغَ عَنْهُمْ مِنَ المَقَالَةِ لِرَسُولِ اللَّهِ ـ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ وَهِيَ قَوْلُهُمْ: ﴿لَا تُنفِقُواْ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّواْ﴾ [المُنَافِقُون: ٧] إِلَى قَوْلِهِمْ: ﴿لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المُنَافِقُون: ٨]، فَكَذَّبَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي إِنْكَارِهِمْ صُدُورَ هَذِهِ المَقَالَةِ مِنْهُمْ وَحَقَّقَ صُدُورَهَا مِنْهُمْ بِقَوْلِهِ جَلَّ وَعَزَّ: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُواْ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّواْۗ وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [المُنَافِقُون: ٧] الآية.

وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ تَجَوَّزَ بِالكَذِبِ فَأُطْلِقَ عَلَى غَلَطِهِمْ بِاسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ الشَّهَادَةِ الَّتِي وُضِعَتْ لُغَةً لِلْمَعْلُومِ المُحَقَّقِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا، وَهُوَ مَا لَيْسَ بِمَعْلُومٍ وَلاَ مُحَقَّقٍ فِي قُلُوبِهِمْ.

وَبِهَذَا تَعْرِفُ فَسَادَ اعْتِمَادِ النَّظَّامِ المُعْتَزِلِيِّ عَلَى هَذِهِ الآيَةِ فِيمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَنَّ الصِّدْقَ عِبَارَةٌ عَنْ مُطَابَقَةِ الخَبَرِ لِاعْتِقَادِ المُخْبِرِ، وَافَقَ مَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ أَوْ لاَ، وَالكَذِبَ عَدَمُ مُطَابَقَةِ الخَبَرِ لِاعْتِقَادِ المُخْبِرِ، خَالَفَ مَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ أَمْ لاَ"اهـ.

٣-مذهب الجاحظ في الصدق والكذب

بعض العلماء المتقدمين كالجاحظ زعم أنّ الصدق والكذب يلاحظ فيه الاعتقاد، وحاصل كلامه أن الخبر إما مطابق للواقع أو لا، وكل منهما إما مع اعتقاد أنه مطابق أو اعتقاد أنه غير مطابق أو بدون الاعتقاد، ويتحصل على قوله ستة أقسام: واحد منها هو صادق، وهو المطابق للواقع مع اعتقاد أنه مطابق، وواحد منها كاذب، وهو غير المطابق مع الاعتقاد أنه غير مطابق، والباقي ليس

بصادق ولا كاذب[1].

قال طاشكبرى زاده: "(وقيل) قائله الجاحظ: مرجع الصدق والكذب إلى مطابقة الواقع وعدمها لكن لا مطلقاً بل (مع القصد) والاعتقاد، يعني لو قصد مطابقة الخبر الواقع بأن يتلفظ ما يعتقده واقعاً، وكان كذلك في الواقع، فصادق، وإن قصد عدم المطابقة بأن يتلفظ ما يعتقد خلافه في الواقع ولم يكن اعتقاده مطابقا لما في الواقع، فكاذب، فيثبت الواسطة بينهما، وقد أشار إليها بقوله: (فحيث لا قصد) للمتكلم بمطابقة الواقع وعدمها سواء طابق أو لا (لا صدق ولا كذب) وإن طابق الاعتقاد فقط أو طابق الواقع فقط.

فالأقسام على مذهبه ستة: اثنان منها صادق وكاذب، والأربع الباقية واسطة كما عرفتَ[2]" اهـ

والحاصل: أنَّ صدق الخبر عنده مطابقته للواقع مع الاعتقاد بأنه مطابق، وكذب الخبر عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد أنه غير مطابق[3].

الآية التي احتج بها الجاحظ

احتج الجاحظ بقوله تعالى حكاية عن الكفار المنكرين صدق رسالة سيدنا

---

(١) وهذا أيضا من التقييدات التي حاصلها تحجير لا فائدة منه، ولا يقبل أكثر أهل العقل أن يكون من الأخبار ما هو غير صادق ولا كاذب في نفسه. وكأن الجاحظ ومن سلك مسلكه ممن أدخل مطابقة الاعتقاد في مفهوم الخبر، حسب أننا نبحث عن صدق المخبر في نفسه، لا عن صدق الخبر، بغير اعتبار المخبر، فأدخلوا ما أدخلوه. وهناك مناقشات مفصلة لرأي الجاحظ والنظام ذكرناها في كتابنا المتعلق بالنظر والاجتهاد في العقليات، فقد توسعنا في مسألة الصدق والكذب ومناقشة آراء العلماء.

(٢) شرح الفوائد الغياثية، طاشكبري زاده، ص٢٤.

(٣) انظر: المطول للتفتازاني (٦٦/٢) مع حاشية الشربيني وحاشية عبد الحكيم.

محمد عليه الصلاة والسلام فيما جاء به من الأحكام: (أفترى على الله كذبا أم به جنة).

تقرير احتجاج الجاحظ بهذه الآية: "أنَّ الكفار حصروا دعوى الرسالة في الافتراء أو الإخبار حال الجنون على سبيل منع الخلو، فالإخبار حال الجنون ليس كذباً لجعلهم قسيما له، ولا صدقاً لعدم مطابقته للواقع عند الكفار، فذلك ليس بصدق ولا كذب، فالكاذب عندهم ما كان مع القصد، وكذا الصادق، فما لا يكون مقارنا للقصد كخبر المجنون فليس بصادق ولا كاذب[1]" اهـ

ومن الواضح أن الاستدلال ليس قوياً على هذا المطلب الخطير. وأجاب عنه العلماء.

الجواب عن احتجاج الجاحظ:

قال طاشكبري: "(والجواب أن الافتراء أخصُّ) من الكذب المطلق، لأنه الكذب العمديّ المقابل للكذب الخطَئي، فهذا بالحقيقة ترديد بين قسمي الكذب، أعني العمدي المعبَّر عنه بالافتراء، والخطَئيّ المعبر عنه بخبر المجنون. فتقدير الكلام: هل عمدوا في الكذب أم صدر عنهم خطأ.

ولما كان كذب المجنون في الأكثر كذلك عبروا عنه بذلك[2]" اهـ

---

(١) انظر: شرح الفوائد الغيائية، ص٢٤.

(٢) شرح الفوائد الغيائية، ص٢٤.

المقدمة الثامنة

مقدمة الأمانة في حقِّ الرسل عليهم الصلاة والسلام

قال السنوسي: (والأمانة: حفظُ جميع الجوارح الظاهرة والباطنة من التلبُّس بمنهِيٍّ عنه، نهيَ تحريمٍ أو كراهِيَةٍ. والخِيانَةُ: عدمُ حِفْظِهِما مِنْ ذلك.

وبالله التوفيق).

أقول:

بعد أن تم بيان مفهوم الصدق، كان من المناسب البناء عليه لمعرفة أهم الصفات التي ينبغي أن يتصف بها أنبياء الله تعالى وهي المتعلقة بالأمانة والصدق، فهي السبب الذي من أجله وثق بهم الناس، وصدقوهم لاعتقادهم الصدقَ فيهم، ولا بدَّ من بيان بعض الوجوه الدالة على صدقهم، وهو المعجزة، فلا يصح عند العقلاء أن يُصَدَّقَ إنسانٌ على سبيل القطع بدون دليل قاطع على صدقه، خصوصاً في هذا المقام الخطير.

ويترتب على كون النبي أمينا صادقا كونه معصوماً لا يقع فيما ينافي ما يبلغه للناس من شريعة وأحكام.

فوجب الكلام على هذه المعاني.

أولاً: تعريف المعجزة

المعجزة: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة.

هذا تعريف الرازي للمعجزة.

وعرفها الأشعري بأنها: فعل من الله تعالى، أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق. وبعض الأصحاب قال: هي أمر قصد به إظهار صدق من ادَّعى الرسالة.

وكلمة [أمر] تتناول الأمور الوجودية والعدمية، فيدخل فيها نحو انفجار الماء من بين الأصابع، وعدم إحراق النار للجسم القابل للاحتراق.

وقيد [المقارنة للتحدي] يخرج كرامات الأولياء، ويخرج العلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء. وتمنع أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء دليلا على صدقه، أو ما تقدَّم له في السنين الماضية حجة لنفسه، فهذا كله غير مقارن حكماً.

وقيد [عدم المعارضة] يخرج السحر والشعوذة. وكثير من العلماء أخرجوا السحر بقيد الخارق للعادة بناء على أن السحر تبع لعادة ولكنها لا يعرفها أي أحد، فيتوهم المشاهد له أنه خارق للعادة(١).

وذكر اللقاني سبعة أمور بينها المحققون في مسمَّى المعجِزة:

أولها: أن يكون فعلاً لله تعالى، أو ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه تصديقاً منه تعالى.

وثانيها: أن يكون خارقا للعادة، إذ لا إعجاز دونَه.

وثالثها: أن يكون ظهوره على يد مدعي النبوة، ليعلم أنه تصديق له.

ورابعها: أن يكون مقارنا للدعوى حقيقة أو حكماً، إذ لا شهادة قبل

---

(١) انظر: عمدة المريد في شرح جوهرة التوحيد، للشيخ إبراهيم اللقاني، (٢/٩٤٤). بتصرف وزيادة.

الدعوى.

وخامسها: أن يكون موافقاً للدعوى، إذ المخالف لا يعدُّ تصديقاً، كفتق الجبل بعد دعوى مدعي الرسالة فلق البحر إن وقع منه تعيين ما ادعى أنه معجزته.

وسادسها: أن لا يكون مكذبًا له إن كان مما يعتبر تكذيبه، كقوله: معجزتي نُطْقُ هذا الجماد، فنطق بأنه مفتر كذاب، فإنه يدلُّ على كذبه، بخلاف ما لو قال: معجزتي نطق هذا الإنسان الميت أو إحياؤه، فنطق بأنه مفترٍ كذاب، فإنه لا يدلُّ على كذبه، لأن المعجزة إنما هي نطقه أو إحياؤه، وبعد ذلك هو مكلف مختار، ربما اختار الكفرَ على الإيمان.

وسابعها: أن تتعذر معارضته إلا من نبيّ، فإن ذلك هو حقيقة الإعجاز بطريق جري العادة.

وقد انطبق على هذه الأمور السبعة قولُ السعد في شرح عقائد النسفي: هي أمرٌ يظهر بخلاف العادة على يد مدّعي النبوة عند تحدي المنكرين، على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله(١).

ثانيا: وجه دلالة المعجزة

اختلف العلماء في وجه دلالة المعجزة على أقوال:

الوجه الأول: الدلالة عادية

كدلالة قرائن الأحوال على خجل الخجِل، ووجل الوجِل، قال به القاضي الباقلاني واختاره السعد، وتتنزل دلالتها على الصدق عند التحقيق منزلة

---

(١) انظر: عمدة المريد، اللقاني، (٢/٩٤٦). بتصرف واختصار.

صريح التصديق، لما جرت به العادة من الله تعالى يخلق عقبها العلم الضروري بالصدق، كما إذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة، وادعى أنه رسول هذا الملك وطالبوه بالحجة، فقال لهم: هي أن يخالف هذا الملك عادته ويقومَ عن عرشه ويقعد عليه ثلاث مرات، ففعل الملك ما طلبه منه، فإن فعلَه ذلك يكون تصديقاً له ومفيداً للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب.

وهذا التمثيل ليس للقياس بل للتقريب والتوضيح.

الوجه الثاني: أن دلالتها عقلية

وإليه مال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، قالوا: لأن خلق الله تعالى لهذا الخارق في يد مدعي النبوة على وفق دعواه وتحديه مع عجز المتحدين عن معارضته، وتخصيصه بذلك، يدل عقلاً على إرادة الله تعالى لتصديقه، كما يدل عقلاً تخصيصه تعالى كل ممكن ببعض ما جاز عليه بدلاً عن مقابِلِه على ذلك.

الوجه الثالث: الدلالة وضعية

كدلالة الألفاظ بالوضع على معانيها، غير أن المواضعة قد تعرف بتصريح يدلُّ على التواضع، كما لو قال شخص لشخصٍ: متى فعلتُ كذا، فقد أردت كذا، فإنه متى صدر عنه ذلك الفعل فُهم منه من واضعه ما جُعل ذلك الفعل أمارة عليه، وقد تعرف بتصريح من أحد المتواضعين وفعلٍ من آخر من غير تواطؤ على ذلك، كما إذا قام شخص بمجلس ملك، وقال لحاضري ذلك المجلس، وهو بمرأى من ذلك الملك ومسمَع: أنا رسول هذا الملك إليكم، وآيتي أن يخالف عادته فيقوم ويقعد، ولم تكن عادة الملك ذلك، ففعل، وأجابه إلى القيام والقعود، كان ذلك بمنزلة التصريح بالمواضعة على أن خرقَ عادته أمارة إرساله.

ومنهم مَنْ ردَّ هذا الطريق إلى الطريق الثاني من كون دلالتها عقلية، وإنما وقع الاختلاف بين الطريقين في تقرير كونها عقلية[1].

ثالثاً: عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (الأمانة)

الأمانة ويعبر عنها المتكلمون بالعصمة[2]، والمراد بها كما قال السعد التفتازاني: "لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على فعل الخير، ويزجره عن فعل الشرّ مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء[3]".

وقال الدسوقي: "حفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في المكروهات والمحرمات، سواء كانت المحرمات صغائر أو كبائر، كانت تلك الصغائر صغائر خسة كسرقة لقمة وتطفيف كيل، أو صغائر غير خسة كنظر لامرأة أو لأمرد بشهوة، كانت قبل النبوة أو بعدها، عمدا أو سهواً، اللهم إلا أن يترتب على وقوع المعصية تشريع فتقع سهواً كما في خروجه عليه الصلاة والسلام من الصلاة قبل تمامها، فإنه معصية، وقد وقع من النبي سهواً لأجل أن يترتب على كل بيان أحكام السهو.

فإن قلتَ: إنه لا تكليف قبل البعثة فلا معصية قبلها فكيف يقال: إنهم معصومون من المعاصي قبل النبوة وبعدها، والحال أنه لا معصية قبلها؟

قلت: المراد أن الصورة التي يحكم عليها بأنها معصية بعد البعثة لا تقع منهم قبل البعثة.

---

(١) انظر: عمدة المريد، الإمام إبراهيم اللقاني، على الترتيب بحسب الوجوه (٢/٩٥٢-٩٥٩-٩٦٠).

(٢) انظر: حاشية الدسوقي، ص١٧٨.

(٣) انظر: عمدة المريد، (٢/٩٦٤).

والحاصل: أن صورة المعصية لا تقع منهم قبل النبوة وإن كان لا يعلم أنها معصية إلا بعد النبوة[1]" اهـ

وفي كلام الدسوقي نصٌّ على أن حفظهم عليهم السلام من المكروه والمحرم فيه خلاف ولكنه الراجح، قال في العمدة (٧٨٥/٢) في تعريف العصمة: "وهي كما قال بعضهم: حفظ الله تعالى عليهم جوارحهم الظاهرة والباطنة من التلبس بمنهيٍّ عنه نهي تحريم أو كراهة عند البعض، وهو الراجح[2]" اهـ.

وما ذكره الجويني تجويزه الصغائر على الأنبياء، فقد قال في الإرشاد: "فإن قيل فهل تجب عصمتهم عن المعاصي؟

قلنا: أما الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة، فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعاً، ولا يشهد العقل لذلك، وإنما يشهد العقل لوجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة[3]، وأما الذنوب المعدودة من الصغائر على تفصيل سيأتي الشرح عليه، فلا تنفيها العقول، ولم يقم عندي قاطع سمعيٌّ على نفيها، ولا على إثباتها، إذ القواطع نصوصٌ وإجماعٌ، ولا إجماعَ، إذ العلماء مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء، والنصوص التي تثبت أصولها قطعاً ولا يقبل فحواها التأويل غير موجودة.

فإن قيل: فإذا كانت المسألة مظنونة فما الأغلب على الظنّ عندكم؟

قلنا: الأغلب على الظنّ عندنا جوازها، وقد شهدت أقاصيص الأنبياء في

---

(١) حاشية الدسوقي على شرح السنوسية، ص١٧٣.

(٢) عمدة المريد، الشيخ إبراهيم اللقاني، (٧٨٥/٢).

(٣) وقد بين الجويني أن مدلول المعجزة صدق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيما يبلغون. انظر الإرشاد ص٣٦٧.

آي من كتاب الله تعالى على ذلك[1]" اهـ.

وقد ذكر الإمام أبو القاسم الأنصاري كلام الجويني الذي نقلناه في شرح الإرشاد ثم قال: "وهذا ما اختاره القاضي في هذا الباب[2]" اهـ ثم قال: "وقال الأستاذ: يجب عصمة النبي عن جميع الذنوب، وعن السهو والنسيان أيضا، كما قدمْنا من مذهبه، وذكر أن هذا مذهب أبي الحسن وجميع أهل الحقّ[3]" اهـ.

وكان الإمام أبو القاسم الأنصاري وهو أستاذ الإمام الشهرستاني وأستاذ والد الإمام الرازي قد نقل مذهب الأستاذ الإسفراييني قبل ذلك فقال: "وقال الأستاذ في المختصر: حقيقة العصمة: تخصيص القدرة بالطاعة، فإذا بعث الله تعالى رسولاً إلى خلقه، لم يخلق له من القدرة إلا على ما أمره به من العبادة، فلا تقع منه المعصية والمخالفة.

قال: وقال أهل الحق: إن ما تقدَّم من أحوال الذم لا يمنع من صحة الرسالة في حال الطهارة، وعليه تأولوا جميع ما ذُكر من معاصي الأنبياء: أنها كانت قبلَ النبوة، ومنعوا جواز الكفر وجوازَ الكبائر على جميع الوجوه بعد الرسالة.

واختلفوا في الصغائر: فالصحيح والذي عليه الأكثرون: أن ذلك غير جائز عليهم، وصار بعضهم إلى تجويزها، ولا أصلَ لهذه المقالة.

واختلفوا في السهو إذا تعلق بأحكام الشرع: فمنعه الأكثرون، قالوا وإنما يؤمرون بأن يتساهلوا ويتناسَوا، بمعنى أن يُرِيَ أنه قد سها ليُثبت حكمه ويُتَّبعَ، وعليه تأوَّلوا قوله عليه السلام والسلام [إنما أُنَسَّى لأسنَّ]، وقوله للرجل الذي

---

(١) الإرشاد، ص٣٦٧-٣٦٨.

(٢) شرح الإرشاد، (٣/٢٦٤).

(٣) شرح الإرشاد، (٣/٢٦٤).

سأله عن الصلاة: أقصُرَت أم نسيت؟ فقال: [كل ذلك لم يكن]، معناه أني قصدتُ التسليم وأبيحَ لي ذلك وتلبَّستُ بالسهوِ، لأُتابَع فيه بالعود والبناء والسجود.

قال: وقال بعضهم: السهو يجوز عليه في الحقيقة فيما يتعلق بأحكام الشريعة، وبه قال كُلُّ القدرية، والدليل على فساد ما قالوه: أنه يوجب اتباعه في حاله قبل بيانه، فلو كان ذلك على طريق الخطأ والنسيان وارتكاب الصغيرة مع النهي، لكان قد وجب على الخلق المتابعة مع النهي والفساد، هذا كله من كلام الأستاذ[1]" اهـ

ويظهر بهذا النقل المليء بالفوائد أن ما اختاره أغلب المتأخرين من شمول العصمة لما بيناه كما ورد في كلام الدسوقي هو ما قرره الأستاذ الإسفراييني وعزاه للأشعريّ.

---

(١) شرح الإرشاد، (٣/٢٥٢-٢٥٣).

خاتمة

ونحمد لله تعالى أن وفقنا إلى إنجاز هذا الشرح الجديد على مقدمات الإمام السنوسي رحمه الله.

وقد حرصت في هذا الشرح على توضيح المعاني، وتفصيلها بتكثير العناوين والمباحث، والتزمت بالأسلوب الواضح غير المتكلف، مع البيان بأسلوب جديد في كثير من المواضع، وترتيب مقدمات المسائل المبحوثة لنساعد الطلاب والباحثين على الوصول إلى غايتهم بأقرب طريقة وأوضحها.

ولم نُخْلِ هذا الكتاب من بحوث دقيقة مناسبة، ونُقُولٍ عزيزة.

وقد قمت ببحث مجموعة من المسائل فيه بصورة لا تجدها في كثير من الكتب، ووقفنا عند بيان بعض المذاهب والأديان بشيء من التفصيل لما لاحظناه على كثير من طلاب هذا العلم في هذا الباب من احتياجهم إلى كثير من المعلومات المفصلة، التي تزيد على مقام الإجمال، والمبينة بحيث تخرج عن مقام الإيجاز والاختصار.

وحاولنا قدر المستطاع بيان ما ذكره به الإمام السنوسي من معانٍ، وفوائد في الأصل وفي شرحه الذي وضعه عليه: إما بشرح معناه بطريقة جديدة، أو بالإتيان بشواهد ودلائل من كلام العلماء، مع التعليق على ما يذكرونه إن لزم وبيان ما في كلامهم من فوائد أو مواضع تستحق النظر، وقد نكتفي في مواضع بالإتيان بلفظه إذا وجدناه كافيا مُوفيا بالغرض.

وندعو الله تعالى أن يغفر لنا ويرحمنا ويتقبل منا هذا العمل وأن يشيع النفع به.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

كتبه

سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

فهرست المحتويات

مقدمة ٥
تمهيد ٧
الفائدة الأولى ٨
الفائدة الثانية ٩
الفائدة الثالثة ١٠
الفائدة الرابعة ١٠
تعريف بهذا الكتاب المختصر وبالشرح ١١
المقدمة الأولى: في الأحكام ١٥
تعريف الحكم ١٥
وأنواع الإثبات أربعة ١٦
والنفي أربعة أقسام ١٦
تنبيه: في معنى التصور والتصديق ١٧
الحكم الضروريّ والنظري ١٧
من ماذا يتألف الحكم؟ ١٨
أقسام الحكم ١٩
وهذه هي شجرة التقسيم للأحكام ٢١
الحكم الشرعي ٢٥
تعلقات الكلام القديم ٢٧
بيان ماهية أفعال المكلفين ٣٠
أقسام التعلق: ٣٠
أقسام الحكم الداخلة تحت الطلب ٣٢

ملاحظة: الكف والترك ٣٣
مفهوم الإيجاب ٣٥
مثالان على الواجب ٣٧
المثال الأول: ٣٧
المثال الثاني: طلب قواعد الإسلام الخمسة ٣٨
مفهوم الندب ٣٩
مفهوم التحريم ٣٩
مفهوم الإباحة ٤١
خاتمة ٤٢
الحكم الوضعي ٤٣
وجه حصر الأحكام الوضعية ٤٤
تعريف السبب ٤٤
تنبيه: أقسام السبب ٤٦
تعريف الشرط ٤٧
معنى الشرط اصطلاحاً: ٤٧
تنبيه أقسام الشرط: ٤٨
تعريف المانع ٤٩
تنبيه أقسام المانع: ٤٩
الحكم العادي ٥١
عدد مَرّات التكرر الذي يثبت به الحكم العادي ٥٥
أقسام الحكم العادي ٥٦
فائدة: ٥٧
الحكم العقلي ٥٨

نكتة: بين العلم والعقل ٦١
جهة وصف الأحكام بالعقلية ٦٢
بيان تعريف الحكم العقلي ٦٣
هل الخطاب القديم مجعول؟ ٦٦
فالجواب المحقق أن يقال: ٦٦
(أقسام الحكم العقلي) ٦٨
تقسيم الكل إلى أجزائه: ٦٨
تقسيم الكلي إلى جزئياته: ٦٩
الفرق بين النوعين: ٦٩
شروط صحة تقسيم الكل إلى أجزائه: ٧٠
شروط صحة تقسيم الكلي إلى جزيئاته: ٧١
(تعريف الواجب العقلي) ٧٦
أقسام الواجب العقلي وأمثلته: ٨٠
مثال الضروري: ٨٠
مثال الواجب النظري: ٨٠
(تعريف المستحيل) ٨٢
أقسام المستحيل العقلي: ٨٣
مثال المستحيل الضروري: ٨٤
مثال المستحيل البديهي: ٨٤
مثال المستحيل النظري: ٨٤
(تعريف الجائز العقلي) ٨٦
المعنى اللغوي للجائز ٨٦
المعنى الاصطلاحي للجائز ٨٦

(أقسام الجائز) ٨٩
المثال الأول: الحركة للإنسان ٨٩
المثال الثاني: تعذيب المطيع وإثابة العاصي جائزٌ عقلاً بالنظر
والاستدلال ٨٩
ومثال الجائز الذاتي: ٩١
ومثال الجائز العرضي: ٩١
ومثال الجائز الإثباتي: ٩١
ومثال الجائز السلبي: ٩١
(تنبيه) ٩٢
(نكتة) ٩٢
(لطيفة) ٩٢
(خاتمة) ٩٣
المقدمة الثانية ٩٥
مقدمة المذاهب في الأفعال ٩٥
تنحصر المذاهب في الأفعال في ثلاثة: ٩٦
الجبرية ٩٧
القدرية: ١٠٠
أهل السنة: ١٠١
بيان مذهب الجبرية ١٠٤
بيان مذهب القدرية ١٠٧
بيان مذهب أهل السنة ١١٣
مفهوم الكسب ١١٨
المقدمة الثالثة ١٢١

أنواع الشرك ١٢١
النوع الأول من أنواع الشرك ١٣١
شرك الاستقلال ١٣١
المجوسية: ١٣٢
النوع الثاني من أنواع الشرك ١٣٩
شرك التبعيض ١٣٩
مقدمة في العقائد المسيحية ١٤٠
١-الاتجاه الأول ١٤٠
أولا: آريوس (٢٥٦ - ٣٣٦ م) ١٤٠
تعاليم آريوس ١٤١
ثانيا: مقدونيوس وجماعة التروبيك ١٤٢
ثالثاً: النسطورية ١٤٢
٢-الاتجاه الثاني ١٤٥
أولا: الكنيسة القبطية ١٤٥
قانون إيمان الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ١٤٦
اعتقاد الأقباط بالطبيعة أو بالطبيعتين ١٤٧
ثالثا: الكنيسة الكاثوليكية، *وهو مذهب الطبيعتين والمشيئتين* ١٤٨
المسيحية الكاثوليكية ١٤٨
قانون الإيمان النيقاوي: ١٤٨
الكاثوليك وإضافة كلمة "والابن": ١٤٩
البروتستانت وقانون الإيمان: ١٤٩
الأرثوذكس وقانون الإيمان: ١٤٩
الثالوث المقدس: ١٥٠

آيات إنجيلية يستدلون بها لتأييد عقيدة الثالوث الأقدس ١٥١
توضيح الشهرستاني عقائدَهم: ١٥١
شرح السنوسي عقائدَ النصارى ١٥٣
حكاية طريفة ١٥٥
مناظرة الإمام الرازي لبعض النصارى ١٥٥
النوع الثالث من أنواع الشرك ١٥٩
شرك التقريب ١٥٩
أصل الشرك والصابئة: ١٦٠
أصل عبادة الأصنام ١٦١
بطلان الحجج التي اعتمدها الصابئة وعبدة الأصنام ١٦٣
شبهة التوسل بالصالحين: ١٦٤
النوع الرابع من أنواع الشرك ١٦٨
شرك التقليد ١٦٨
طريقة الإمام السنوسي في تبيين هذا الأصل: ١٧٢
النوع الأول: الحمق العرفيّ ١٧٢
النوع الثاني: الحمق العقليّ ١٧٣
اعتراض واعتذار عمن وقع في الحمق العقليّ: ١٧٣
النوع الخامس من أنواع الشرك ١٧٥
شرك الأسباب ١٧٥
النوع السادس من أنواع الشرك ١٧٩
شرك الأغراض ١٧٩
حكم أنواع الشرك الستة المذكورة ١٨٣
أولا: المسائل الجليلة ١٨٣

ثانياً: المسائل الدقيقة الخفية ١٨٨
مسألة ٢٠٢
بيان رأي العنبري والجاحظ في تصويب المجتهدين ٢٠٢
رأي الإمام الغزالي في فيصل التفرقة: ٢٠٦
حكم الأنواع الأربعة الأُوَل ٢١١
من أنواع الشرك ٢١١
حكم النوع السادس ٢١٣
من أنواع الشرك ٢١٣
حكم القسم الخامس ٢١٥
من أنواع الشرك ٢١٥
المقدمة الرابعة ٢١٧
مقدمة أصول الكفر والبدع ٢١٧
أولا: مفهوم الكفر ٢١٧
الكفر لغة: ٢١٧
الكفر اصطلاحاً وشرعاً: ٢١٨
ثانياً: مفهوم البدعة ٢٢٠
البدعة لغة: ٢٢٠
البدعة اصطلاحاً: ٢٢٠
فائدة كلام القرافي في البدعة: ٢٢٢
الأصل الأول من أصول الكفر ٢٢٥
الإيجاب الذاتي ٢٢٥
الفرق بين الفعل بالعلة والفعل بالطبيعة: ٢٢٩
تعريف مفهوم العلة وأقسامها: ٢٢٩

العلة قسمان تامة وناقصة: ٢٣٠
ومن الأمور التي هي من تتمة الفاعل: ٢٣٢
مفهوم الطبيعة بإيجاز: ٢٣٣
الأصل الثاني من أصول الكفر ٢٣٧
التحسين العقليّ ٢٣٧
تحليل إجماليٌّ ٢٣٧
تمهيد: في تبيين بعض المصطلحات ٢٣٩
أولا: الغرض ٢٣٩
ثانيا: التحسين العقلي ٢٤٠
منشأ إثبات الحسن والقبح: ٢٤١
نماذج عن المسائل التي أخطأ فيها بعض من التزم هذه الطريقة: ٢٤٢
أولا: نفي الشرائع: البراهمة ٢٤٢
ثانياً: إيجاب الأصلح: المعتزلة ٢٤٦
مفهوم الأصلح: ٢٤٦
موجز الردِّ على المعتزلة في وجوب الأصلح: ٢٤٧
الأصل الثالث من أصول الكفر ٢٥١
التقليد الرديء ٢٥١
أولا: تعريف التقليد ٢٥١
ثانياً: تقليد الكفار لكبرائهم وقدمائهم ٢٥٣
ثالثا: تقليد المبتدعة لزعمائهم ٢٥٥
رابعا: تقليد عامة المؤمنين للعلماء في الإيمان ٢٥٥
الأصل الرابع من أصول الكفر ٢٥٩
الربط العاديٌّ ٢٥٩

الأصل الخامس من أصول الكفر ٢٦٣
الجهل المركب ٢٦٣
أولا: تعريف الجهل المركَّب ٢٦٣
الجهل في أصل اللغة: ٢٦٣
الجهل اصطلاحاً: ٢٦٤
ثانيا: بعض ما ترتب على الجهل المركب من اعتقادات وآراء باطلة . ٢٦٥
الأصل السادس من أصول الكفر ٢٧١
التمسك في عقائد الإيمان بمجرد الظواهر ٢٧١
أولاً: المراد بالظاهر ٢٧١
ثانيا: كيف يتم التعامل مع الظواهر الموهمة، أو المعارضة لما هو أظهر منها
.... ٢٧٥
ثالثا: طرق التعامل مع النصوص ٢٧٧
مثال: ما إذا أخذ على ظاهره أفضى إلى الكفر ٢٧٨
مثال: ما ظاهره يفضي إلى بدعة ٢٨٢
أحدها: التأويل ٢٨٥
ثانيها: التفويض ٢٨٦
ثالثها: حمل المشكلات على صفات بلا تشبيه ولا جوارح ٢٩٢
الأصل السابع من أصول الكفر ٢٩٦
الجهل بالقواعد العقلية وباللسان العربي ٢٩٦
أولا: التعريف بالقواعد العقلية ٢٩٦
العقل والنقل ٣١٧
بعض ما يترتب على الجهل بالقواعد العقلية: ٣٢٢
قواعد اللسان العربي ٣٢٣

١-الجهل بمعاني الحروف ٣٢٣
٢-الجهل بمفهومات الألفاظ ودلالاتها في اللغة العربية ٣٢٣
٣-الجهل بقواعد الإعراب ٣٢٤
٤-الجهل بفن علم المعاني والبيان ٣٢٤
خلاصة لهذه المقدمة ٣٢٦
تعقيب وإرشاد بناءً على ما مضى ٣٢٦
المقدمة الخامسة ٣٢٧
مقدمة الموجودات ٣٢٧
تمهيد ٣٢٧
أولاً: تعريف المصطلحات ٣٢٨
ثانيا: بيان استغناء الله تعالى عن المحل والمخصص ٣٢٩
ثالثا: وجوب افتقار الأعراض للمحل والمخصص ٣٣٠
رابعا: وجوب افتقار الأجرام إلى المخصص دون المحلّ ٣٣١
خامساً: وجوب قيام الصفات بالذات واستغنائها عن المخصِّص ٣٣١
رأي الرازي في الصفات ٣٣٣
أما المبحث الأول: هل الصفات وجودية أو هي عين التعلقات ٣٣٤
والمبحث الثاني هو: حكم هذا الزائد من حيث الإمكان والافتقار .. ٣٣٧
انتقاد بعض الأعلام لكلام الرازي وجوابهم عن الشبهة: ٣٤٣
المقدمة السادسة ٣٤٥
مقدمة الممكنات ٣٤٥
بيان الوجوه المتقابلة الستة: ٣٤٦
الوجه الأول: الوجود والعدم ٣٤٦
الوجه الثاني: المقادير المختلفة في أقدارها ٣٤٧

الوجه الثالث: الصفات المختلفة في هيئاتها ٣٤٨
الوجه الرابع: الأزمنة المختلفة في ترتيباتها ٣٤٨
الوجه الخامس: الأمكنة المختلفة في مواضعها ٣٤٨
الوجه السادس: الجهات المختلفة في أوضاعها ٣٤٩
تلخيص وجه الدلالة: ٣٤٩
حلُّ شُبْهَةٍ: ٣٥١
المقدمة السابعة ٣٥٣
مقدمة الصفات الأزلية ٣٥٣
تمهيدٌ ٣٥٣
أقسام الصفات: ٣٥٣
القسم الأول: الصفات النفسية ٣٥٣
الخلاف في لفظ الوجود: ٣٥٣
الخلاف في معنى الوجود: ٣٥٤
القسم الثاني: الصفات السلبية ٣٥٥
الصفة الأولى: القِدم ٣٥٥
الصفة الثانية: البقاء ٣٥٦
الصفة الثالثة: المخالفة للحوادث ٣٥٦
الصفة الرابعة: القيام بالنفس ٣٥٧
الصفة الخامسة: الوحدانية ٣٥٧
القسم الثاني: الصفات المعاني ٣٥٨
صفة الإدراك: ٣٥٨
صفة التكوين: ٣٦٠
رأي الأشعري فيما يفهم من قوله تعالى ﴿كن فيكون﴾ ٣٦٣

القسم الثالث: الصفات المعنوية ٣٦٥
صفات الأفعال: ٣٦٦
وزاد بعضهم قسماً سادساً: ٣٦٧
بيان قسم صفات المعاني: ٣٦٨
بيان محلِّ الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في الصفات المعاني ... ٣٦٨
الاحتجاج بالاشتراك في أخصّ وصف وذلك يوجب المماثلة ٣٧١
أولا: صفة القدرة ٣٧٤
أولا: المصَحِّحُ لتعلُّقِ القدرة ٣٧٥
تنبيه يتعلق بأرض السمسمة: ٣٧٦
ثانيا: هل يلزم أن يكون أثر القدرة وجودياً ٣٧٧
ثالثا: العدم السابق والعدم اللاحق ٣٧٨
ثانيا: صفة الإرادة ٣٨٠
أولاً: أثر الإرادة ٣٨١
ثانيا: متعلقات الإرادة كلها على السوية ٣٨٣
ثالثا: نفي الباعث والداعية ٣٨٤
ثالثا: صفة العلم ٣٨٦
أولا: ما يتعلق به العلم من المتعلقات ٣٨٧
ثانياً: هل ترجع صفتا السمع والبصر إلى العلم ٣٨٨
رابعا: صفة الحياة ٣٨٩
خامساً: صفتا السمع والبصر ٣٩١
أولا: أقوال العلماء في السمع والبصر من حيث الزيادة على العلم .. ٣٩١
ثانياً: الدليل القائم على السمع والبصر ٣٩٤
ثالثا: تعلقات السمع والبصر ٣٩٥

رابعا: هل تتعلق حاسة اللمس بالأكوان ٣٩٨
سادساً: صفة الكلام ٣٩٩
تمهيد في معنى الكلام ٣٩٩
الأول: القدر المقطوع به في الكلام ٤٠٢
الثاني: أصول مذاهب الفرق الإسلامية في الكلام ٤٠٢
الثالث: قياس شهير يضبط المذاهب في الكلام ٤٠٦
الرابع: إشارات إلى بعض حجج أهل السنة على قولهم ٤٠٨
جواب شبهة: ٤٠٨
الخامس: مذهب السلف في الكلام ٤٠٩
فائدة: أقسام الكلام - خبر وإنشاء ٤١١
تعريف الصدق: ٤٢١
أولا: مفهوم نفس الأمر ٤٢١
ثانياً: مفهوم الصدق والكذب ٤٢٥
١-مذهب الجمهور في الصدق والكذب ٤٢٥
٢-مذهب النظام في الصدق والكذب ٤٣٠
٣-مذهب الجاحظ في الصدق والكذب ٤٣٦
الآية التي احتج بها الجاحظ ٤٣٧
الجواب عن احتجاج الجاحظ: ٤٣٨
المقدمة الثامنة ٤٣٩
مقدمة الأمانة في حقِّ الرسل ٤٣٩
عليهم الصلاة والسلام ٤٣٩
أولاً: تعريف المعجزة ٤٣٩
ثانيا: وجه دلالة المعجزة ٤٤١

الوجه الأول: الدلالة عادية ٤٤١
الوجه الثاني: أن دلالتها عقلية ٤٤٢
الوجه الثالث: الدلالة وضعية ٤٤٢
ثالثاً: عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (الأمانة) ٤٤٣
خاتمة ٤٤٧